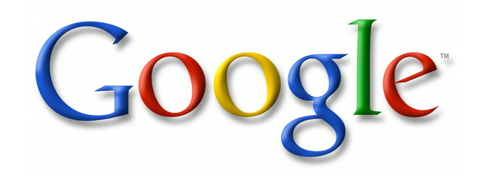


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

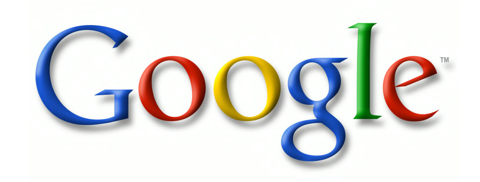
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

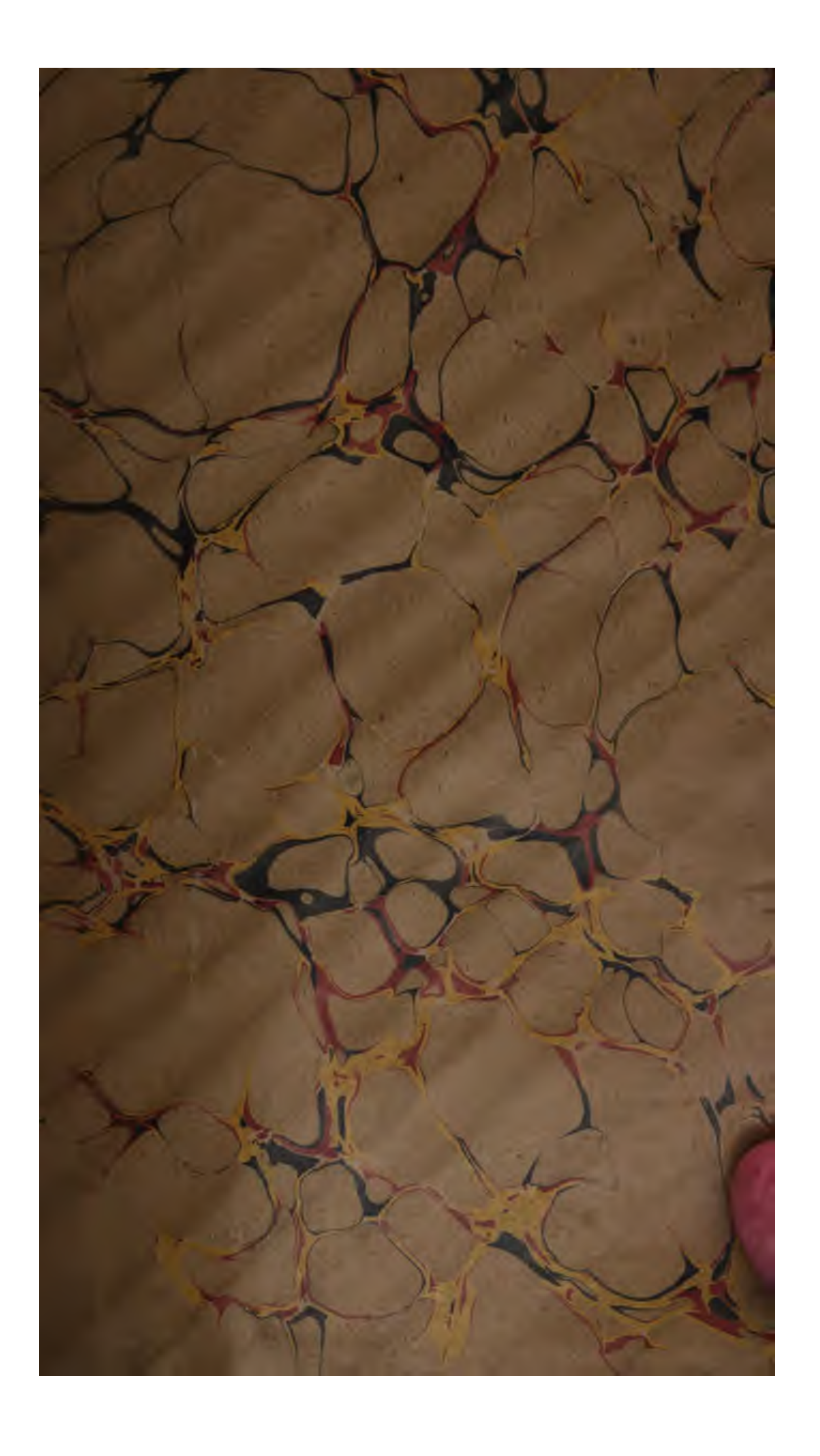
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


A 3 9015 00390 045 6
University of Michigan – BUHR



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





839
.K644



LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS:

EN FRANCE

ANGERS,	Barassé.	LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne
—	Lainé frères.	LIMOGES,	Dilhan-Vivès.
ANNECY,	Burdet.	MARSEILLE,	Chauffard.
ARRAS,	Brunet.	—	Laferrière.
—	Théry.	METZ,	Constant Loïez.
BESANÇON,	Turbergue.	—	Rousseau-Pallez.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.	MONTPELLIER,	Malavialle.
BORDEAUX,	Chaumas.	—	Séguin.
—	Coderc et et Poujol.	MULHOUSE,	Perrin.
BOURGES,	Dilhan.	NANTES,	Mazeau.
BREST,	Lefournier.	—	Poirier-Legros.
CAEN,	Chenel.	NANCY,	Thomas et Pierron.
CARCASSONNE,	Gadrat,	—	Vagner.
CHAMBÉRY,	Perrin.	ORLÉANS,	Blanchard.
CLERMONT-FERRAND,	Servoingt.	POITIEBS,	Bonamy.
—	Bellet.	REIMS,	Bonnefoy.
DIJON,	Gagey.	RENNES,	Hauvespre.
LILLE,	Quarré.	—	Thébault.
—	Béghin.	—	Verdier.
LYON,	Briday.	ROUEN,	Fleury.
—	Girard.	TOULOUSE,	Ferrère.
—	Josserand.	—	Privat,
—	Perisse frères.	TOURS,	Gattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.	LEIPZIG.	Dürr.
BOIS-LE-LUC,	Verhoeven.	LONDRES,	Burns et Lambert.
BREDA,	Van Vees.	LOUVAIN,	Peeters.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.	MADRID,	Bailly-Baillière.
BRUXELLES,	Goemaere.	—	Poupart.
—	Desbarax et Vivès.	MILAN,	Besozzi.
DUBLIN,	Dowling.	ROME,	Merle.
FRIBOURG,	Herder.	SAINT-PÉTESBOURG,	Wolff.
GENÈVE,	Marc Mehling.	TURIN,	Marietti.
GÊNE,	Fassi-Como.	VIENNE,	Gérold et fils.
LIÉGE,	Spée-Zelis.		

Paris. — Typographie de Ad Lainé et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE

PAR LE R. P. KLEUTGEN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PUBLIÉE

En Allemagne et à Rome avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique

TRADUITE AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR LE R. P. CONSTANT SIERP

De la congrégation des Sacrés-Cœurs, dite de Picpus
Professeur de dogme au grand séminaire de Rouen.

TOME PREMIER

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1868

Droits de traduction et de reproduction réservés



PERMIS D'IMPRIMER

Rouen, 7 juillet 1848.

E. DELAHAYE,

Vicaire général.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.

En publiant une traduction française du savant ouvrage que le R. P. Kleutgen a consacré à la défense de la philosophie scolastique, nous avons la conscience de faire une œuvre éminemment utile à la cause de l'Église et des sciences ecclésiastiques. L'instabilité des systèmes philosophiques dont notre siècle surtout a vu le triste spectacle, les dissidences profondes et regrettables qui règnent entre les philosophes chrétiens eux-mêmes, tout semble prouver avec évidence qu'on a eu tort de briser avec l'enseignement traditionnel pour se frayer des voies nouvelles. Beaucoup d'esprits avides de vérité, mais dégoûtés des systèmes nouveaux qui, tour à tour, ont régné sur les intelligences, tournent les regards vers le moyen âge et vers sa philosophie qui fut autrefois l'honneur de l'Église. On ne peut le contester, un grand mouvement se produit à cet égard dans les écoles catholiques ; beaucoup de préjugés trop longtemps nourris contre la philosophie scolastique commencent à tomber. Il n'est plus permis aujourd'hui d'ignorer les principes de cette grande école et de parler avec dédain de ses doctrines lumineuses.

Or, dans ces circonstances, rien ne peut être plus désirable que la publication d'un ouvrage dans lequel ces

291329

doctrines se trouvent exposées et défendues avec beaucoup de profondeur et une rare clarté. Tel est l'ouvrage du P. Kleutgen. Qu'on nous permette de rapporter ici quelques-uns des jugements dont il a été l'objet.

« Parmi ceux qui ont écrit, à notre époque, sur les matières philosophiques, » disait, en 1864, la *Revue des sciences ecclésiastiques*, « *figure avec éclat* le R. P. Kleutgen. Nous ne craignons pas de dire qu'il tient incontestablement le premier rang. La publication de son ouvrage, consacré à la défense de la théologie et de la philosophie anciennes, fut saluée en Allemagne comme *l'aurore d'une ère nouvelle* pour les sciences ecclésiastiques, surtout pour la philosophie. Dans les journaux scientifiques de l'Allemagne les plus accrédités, les savants, après un examen approfondi de ce travail, ont porté sur lui un jugement non-seulement favorable, mais encore exprimé avec une vive admiration et avec des éloges dont les revues scientifiques de ce pays ne sont guère prodigues. Une de ces revues l'a appelé un ouvrage *destiné à faire époque*. » « Le R. P. Kleutgen, » disait, en 1864, l'*Indicateur littéraire* de Munster, revue bibliographique très-renommée en Allemagne et même en France, « fut le premier qui, il y a douze ans, entreprit de réhabiliter scientifiquement la théologie et la philosophie d'autrefois... Et il le fit avec une érudition si vaste et si profonde, avec tant de clarté et de vigueur dans les démonstrations, avec tant de calme, de goût, d'élévation de pensées, avec tant de dignité et de profondeur, que ces qualités, jointes à la nouveauté et à l'importance de la matière, doivent porter les amis et même les adversaires à saluer cet

ouvrage comme un livre destiné à faire époque. Pour nous, catholiques, à quelque école que nous appartenions, nous devons voir en lui, avec joie ou à regret, le fait le plus saillant et le plus significatif des dernières années. » A plusieurs reprises, la même revue bibliographique revient sur ces éloges si chaleureusement exprimés et insiste sur la valeur exceptionnelle de l'ouvrage du P. Kleutgen[1]. En général, on s'accorde en Allemagne à le nommer *un chef-d'œuvre*. Le *Catholique* de Mayence (1860, 480-483) n'a pas craint de dire que « sous le rapport de la solidité des doctrines et de la clarté avec laquelle elles sont exposées, l'Allemagne depuis longtemps n'avait rien produit de semblable. »

En Italie, où le mouvement de retour aux anciennes doctrines a été plus marqué qu'ailleurs, et où plusieurs ouvrages philosophiques d'une haute valeur ont vu le jour, les juges les plus compétents ont cru que l'Allemagne, surtout par l'ouvrage du P. Kleutgen, avait fourni les plus riches éléments pour l'œuvre de la restauration philosophique. Aussi s'est-on empressé de donner de cet important ouvrage une traduction italienne. « Le nom des traducteurs, » dit l'éditeur italien, « est une puissante recommandation en faveur de l'ouvrage traduit; la moitié de ce travail a été traduite par le cardinal de Reisach, un des plus splendides ornements du Sacré-Collége; l'autre moitié par le R. P. Charles Curci, bien connu en Italie par les divers écrits qu'il a publiés. Chacun comprendra sans peine à quel point cet

[1] Voir n. 28, 41, 62.

ouvrage est estimé par des écrivains si éminents pour qu'ils se soient imposé la tâche toujours ingrate d'une longue traduction. Ils avaient conscience d'accomplir une œuvre grandement utile à la bonne cause. »

La France n'est pas restée étrangère à cette œuvre, et le nom du R. P. Kleutgen y est avantageusement connu. Déjà, en 1864, la *Revue des sciences ecclésiastiques*, toujours bien informée des travaux scientifiques de l'Allemagne, fit connaître l'ouvrage que nous publions par une analyse assez étendue du premier volume. Voici comment elle terminait cette analyse : « Il serait intéressant de suivre l'auteur dans ses savantes discussions sur la certitude, les principes et la méthode, où il touche successivement à toutes les grandes controverses de la philosophie, mais ce livre n'est pas de ceux qu'on peut analyser en quelques pages. Ce serait une véritable étude à entreprendre, et nous avons l'espoir de voir bientôt se réaliser pour la France ce qu'on fait déjà pour l'Espagne et pour l'Italie : une bonne et fidèle traduction qui reproduise toute la beauté énergique de l'original. » Au mois d'avril 1867, la même revue publia en français la préface placée en tête de la traduction italienne.

D'ailleurs, l'éminent auteur est déjà connu en France par une dissertation sur la controverse de l'ontologisme dont nous avons publié une traduction vers la fin de l'année dernière. Ce travail a été accueilli en France avec une faveur marquée. Qu'on nous permette de reproduire ici le jugement de la *Bibliographie catholique* (février 1868), dont les critiques ne se distinguent pas habituellement par une excessive indulgence. « Cette

dissertation, » dit-elle, « sort de la main d'un maître. Clarté, brièveté, vigueur, charité, elle a tout. Il arrive trop rarement qu'on lise des pages comme ces soixante-douze pages. Elles sont victorieuses, et il est difficile d'imaginer ce que les ontologistes pourraient répondre. C'est un grand plaisir de se retrouver en pleine et sereine lumière de raisonnement palpable, pour ainsi dire, au sortir de leurs nébuleuses spéculations. » Ce jugement, nous le disons avec une conviction intime, s'applique encore à un plus haut degré au grand ouvrage du même auteur sur la Philosophie scolastique.

Les premiers travaux du P. Kleutgen furent consacrés à la défense de l'ancienne théologie contre laquelle se sont élevés, en Allemagne particulièrement, certains auteurs, même parmi les catholiques. C'est une œuvre d'une vaste érudition et d'une vigueur de raisonnement peu commune. A l'occasion de certaines erreurs engendrées par l'esprit moderne, le savant auteur traite d'une manière complète les principales questions de théologie. Cependant cet ouvrage, très-utile aux esprits désireux de connaissances théologiques approfondies, n'est pas encore achevé[1] ; d'ailleurs les erreurs qu'il expose et réfute sont moins connues en France. Nous avons donc cru devoir commencer la traduction des œuvres du

[1] Voici le titre de cet ouvrage: *la Théologie ancienne* (*Theologie der Vorzeit*) défendue par le R. P. Kleutgen, de la Compagnie de Jésus.

Le premier volume, publié en 1853, et dont l'auteur fit, en 1867, une seconde édition, contient, en 692 pages, cinq dissertations : 1° De la Règle de la Foi; 2° de l'Essence divine; 3° de la Sainte-Trinité; 4° de la Liberté du Créateur; 5° de la Fin de la Création. — Le second

R. P. Kleutgen par celle de son ouvrage sur la Philosophie scolastique[1].

Le titre de cet ouvrage correspondant exactement à celui de l'original serait : *la Philosophie ancienne* (ou d'autrefois) *défendue par le R. P. Kleutgen*, de la Compagnie de Jésus. Or la philosophie ancienne, dans la pensée de l'auteur, c'est la philosophie des écoles du moyen âge, plus connue sous le nom de philosophie scolastique, nom par lequel, du reste, l'auteur la désigne le plus souvent. Après avoir consulté le P. Kleutgen lui-même, qui approuve notre projet, nous avons préféré donner à l'ouvrage un titre qui en indique plus nettement l'objet, en l'appelant : *la Philosophie scolastique*. De plus, l'auteur l'avait intitulé simplement : la Philosophie ancienne défendue, etc. Ce titre modeste

volume, de 700 pages, publié en 1854, se compose de cinq autres dissertations : 1° Du Surnaturel; 2° de la Grâce; 3° du Péché; 4° de la Grâce du premier homme; 5° du Péché du premier homme.

Avant de poursuivre ses études sur les divers dogmes, auxquels il devait consacrer encore au moins un troisième volume, l'auteur passa immédiatement à la défense de la méthode des scolastiques, à laquelle il consacre le dernier volume. Ce volume contient, en 1050 pages, publiées en trois livraisons, les six dissertations suivantes: 1° De l'Histoire de la Théologie; 2° de l'Emploi de la Philosophie socratique dans la Théologie; 3° de la Foi; 4° de la Science avant la Foi (ou de l'Apologétique); 5° de la Science de la Foi (ou de la Théologie); 6° du Progrès de la Science religieuse.

Le troisième volume, ou les volumes intermédiaires entre le second et le dernier, où l'auteur se propose de défendre les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption, sont attendus avec une vive impatience.

[1] Cet ouvrage fut publié en Allemagne, en 1860 et en 1863; il se compose de deux tomes dont chacun parut en deux livraisons. Le tome premier est de 912 pages et contient cinq dissertations dont voici les titre : 1° Des Représentations intellectuelles; 2° du Réalisme, du Nominalisme et du Formalisme; 3° de la Certitude; 4° des Principes; 5° de la Méthode.

Le tome second contient, en 967 pages, les quatre dissertations suivantes : 1° de l'Être; 2° de la Nature; 3° de l'Homme; 4° de Dieu.

n'exprime pas tout ce que ce livre renferme ; le besoin de la défense a entraîné l'auteur à faire des doctrines combattues une exposition complète et approfondie. C'est ce qui a engagé les traducteurs italiens à compléter le titre primitif en ajoutant le mot : *exposée*. Cette addition nous a paru juste et opportune ; aussi avons-nous suivi l'exemple des traducteurs italiens. La traduction a été faite principalement sur l'édition allemande ; cependant nous avons eu aussi sous les yeux la traduction italienne à laquelle nous avons emprunté plusieurs notes explicatives. La bienveillance de l'auteur nous a permis de profiter dans notre traduction de toutes les améliorations qu'il avait préparées pour une seconde édition. Nous saisissons avec empressement l'occasion qui se présente ici pour lui en exprimer publiquement notre vive reconnaissance.

L'ouvrage que nous avons traduit a été publié par l'auteur comme un supplément à sa défense de l'ancienne théologie. Voici comment il y fut amené.

Quoique notre foi ne repose pas sur les connaissances philosophiques, cependant l'apologie du christianisme et l'exposition scientifique des vérités révélées, la théologie en un mot, n'est pas possible sans qu'on ait recours aux principes de la philosophie. Plus on pénètre dans le fond intime des vérités catholiques, plus il est nécessaire que les principes philosophiques dont on se sert dans cette étude soient conformes à la vérité et d'une certitude inébranlable. On ne peut donc pas prendre la défense de la théologie, soit des saints Pères, soit des scolastiques, sans entrer dans l'examen de l'accusation qu'on élève contre leur philosophie.

Voilà pourquoi le R. P. Kleutgen entreprit, dans une dissertation spéciale, de justifier l'emploi de la philosophie socratique dans la théologie chrétienne. Il montre clairement que, malgré le paganisme de ses auteurs, cette philosophie peut être vraie et appropriée à l'usage qu'en font les théologiens catholiques. Au fond, il n'y a pas de philosophie chrétienne, mais seulement une philosophie vraie qui s'accorde pleinement avec la religion chrétienne dont elle est toutefois parfaitement distincte. Or les saints Pères avaient reconnu que la philosophie cultivée par les païens, surtout dans l'école fondée par Socrate, renfermait, malgré bien des erreurs, des fragments de cette vraie philosophie, de cette manifestation naturelle de la vérité que Dieu fait aux hommes par les lumières de la raison. Comme les Israélites, sortant d'Égypte, emportaient, pour les consacrer au culte du vrai Dieu, les trésors qu'ils avaient pris aux Égyptiens; ainsi, disaient les Pères de l'Église, les chrétiens doivent se servir des vérités naturelles, apportées du paganisme, non-seulement pour démontrer aux infidèles la vanité de leur idolâtrie et la divinité du christianisme, mais encore pour élever à Dieu le temple de la science chrétienne.

Mais ici une accusation nouvelle, plus grave, est dirigée contre les saints Pères et surtout contre les scolastiques. On leur reproche de s'être attachés trop exclusivement à des systèmes philosophiques particuliers. C'est ainsi qu'autrefois on s'est élevé vivement contre le platonisme des saints Pères, et que de nos jours on blâme sévèrement les scolastiques d'avoir fait reposer la construction de leur système théologique sur les prin-

cipes d'Aristote. Bien des auteurs, en France comme en Allemagne, voient dans cette adoption exclusive d'un système particulier la source de graves erreurs, non-seulement en philosophie, mais encore en théologie. Que faut-il penser de cette accusation?

Quant aux Pères de l'Église, la réponse est facile; depuis longtemps déjà le savant P. Baltus les a défendus contre les écrivains qui les avaient accusés de platonisme. Souvent ils ont déclaré expressément que, par la philosophie dont ils croyaient pouvoir adopter les principes, pour s'en servir dans leurs spéculations, ils n'entendaient aucune des sectes particulières, mais le choix de ce que chacune de ces sectes avait de bon et de conforme à la religion chrétienne. Néanmoins on ne peut douter qu'ils n'aient eu une estime particulière pour l'école de Socrate, dont Platon et Aristote furent les principaux disciples. Ils n'acceptèrent cependant leurs théories qu'avec beaucoup de réserve. Quoique pénétrés d'estime pour Platon, les saints Pères, particulièrement S. Augustin, corrigeaient souvent les graves erreurs de ce philosophe dans les questions fondamentales de la philosophie, et se rapprochaient ainsi des théories d'Aristote. D'un autre côté, tout en reconnaissant la vérité des principes d'Aristote, ils s'élevaient plus haut et se séparaient de lui pour bien des doctrines particulières. La philosophie des saints Pères ne fut exclusivement ni platonicienne ni aristotélicienne.

Les scolastiques marchèrent sur les traces des Pères de l'Église. Cependant, après la victoire définitive du christianisme sur le paganisme, plusieurs circonstances, particulièrement l'introduction de la philosophie arabe,

contribuèrent à diriger les théologiens vers l'étude des œuvres d'Aristote, parce que les philosophes arabes abusaient de ses théories pour s'élever contre les mystères chrétiens. Ce fut avec une parfaite connaissance de cause que les scolastiques se décidèrent à embrasser bien explicitement les principes du péripatétisme et à se livrer plus spécialement à l'étude des œuvres d'Aristote. Dans la controverse avec les philosophes arabes, les scolastiques pouvaient, à considérer les choses *a priori,* prendre deux attitudes différentes. Ils pouvaient rejeter complétement la philosophie d'Aristote comme contraire à la raison,—ou bien montrer qu'elle s'accorde, en général, avec les lumières naturelles et avec les enseignements de la foi, et que, lorsqu'elle se met en contradiction avec les doctrines chrétiennes, elle est en opposition avec ses propres principes. Les scolastiques prirent ce dernier parti, et, loin de regarder l'adoption des principes d'Aristote comme nuisible aux bonnes études, l'Église approuva leur entreprise et les encouragea dans cette voie. Depuis longtemps Aristote jouissait en Orient comme en Occident d'une si grande autorité qu'il était appelé *le philosophe* par excellence (κατ' ἐξοχήν). Boèce, dont les ouvrages contribuèrent le plus à répandre l'étude de la philosophie, suivait les principes et la méthode d'Aristote, bien qu'il ne négligeât pas l'école de Platon. Les œuvres de S. Jean Damascène prouvent qu'en Orient on avait cru devoir se servir en théologie principalement de la philosophie du Stagyrite. Dans toute l'Église on regardait cette philosophie comme une science naturelle qui, sans s'élever jusqu'aux hauteurs de la foi, ne peut être en contra-

diction avec la révélation divine que si l'on veut voir en elle l'unique source de nos connaissances, pour rejeter tout ce qui ne peut être démontré et compris au moyen de ses principes. D'ailleurs il était souverainement désirable qu'on pût montrer avec évidence l'accord avec le christianisme d'une philosophie que les chrétiens et leurs adversaires regardaient comme la plus excellente. Or voilà le but que poursuivirent les scolastiques, surtout Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin. Ils démontraient que les philosophes arabes interprétaient faussement les doctrines de leur maître, lorsqu'ils voulaient le trouver en désaccord avec les doctrines révélées, que de ses vrais principes ils déduisaient des conséquences qui n'y étaient pas renfermées, et que, quand il enseigne lui-même des propositions contraires à la foi chrétienne, il peut être réfuté par lui-même. Les scolastiques ne croyaient être que les interprètes des principaux Pères de l'Église, et ils ne pensaient embrasser que des doctrines suivies plus ou moins explicitement par tous leurs précurseurs dans l'étude des sciences ecclésiastiques. Dans le cours de l'ouvrage que nous publions, cette conformité des principes soutenus par les saints Pères avec ceux des scolastiques sera mise en lumière à propos de bien des questions importantes.

Par suite de ces circonstances, l'étude d'Aristote se répandit tellement que les principes de ce philosophe pénétrèrent intimement toutes les spéculations théologiques et s'identifièrent en quelque sorte avec l'école. Il ne fut pas aisé de l'écarter de l'enseignement, même lorsque la discussion avec les Arabes eut cessé. Les scolastiques continuèrent donc à préférer Aristote, avec sa

sécheresse et ses obscurités, aux théories de Platon, exposées avec tous les charmes de la rhétorique et même de la poésie, et qui se rapprochent beaucoup des mystères du christianisme. Ce qui, aux yeux de plusieurs savants, pouvait paraître un attrait, un motif de se livrer à l'étude des œuvres de Platon, semblait aux scolastiques une raison puissante de l'écarter des écoles et de s'en tenir aux œuvres d'Aristote, surtout pour l'instruction de la jeunesse. Sans doute Platon s'élance plus qu'Aristote vers les hautes régions du monde intelligible, mais généralement il n'y arrive pas au moyen de recherches philosophiques rigoureuses, mais plutôt par un élan poétique de l'âme. Aussi les saints Pères sont-ils d'avis que Platon avait puisé les idées sublimes, dont on trouve quelques traces dans ses écrits, à la révélation de l'Ancien Testament, de laquelle il aurait eu une certaine connaissance. On s'explique par là pourquoi les Pères, cherchant à confirmer quelques vérités enseignées dans la religion chrétienne par le témoignage des philosophes païens, se sont plutôt servis des écrits de Platon, et pourquoi ils se sont attachés plus spécialement à réfuter les erreurs dans lesquelles il est tombé. Cependant, quelque sublimes que soient certaines théories de Platon, quelque précieuses qu'elles soient pour le théologien, elles ne rendent pas ses œuvres plus propres à l'étude et à l'enseignement de la philosophie. Nous ne cherchons pas une connaissance quelconque des vérités religieuses, que nous possédons d'une manière plus complète et plus pure par la révélation divine, mais nous avons besoin d'une science rigoureusement philosophique. Nous voulons

savoir ce que la raison peut connaître, par ses propres principes, dans le domaine qui lui appartient, mais non ce que l'esprit humain peut pressentir et deviner, lorsqu'il est plus ou moins éclairé par des lumières supérieures. Or Platon défigurait par bien des erreurs les grandes vérités qu'il avait connues. Et, parce que ses théories avaient une certaine ressemblance avec les vérités chrétiennes, et qu'elles étaient néanmoins fausses, ses œuvres devaient être doublement dangereuses. Il convenait donc de choisir plutôt un auteur qui, à la vérité, s'élève moins haut et ne donne que peu d'éclaircissements sur les vérités les plus sublimes, mais qui se meut sur le terrain de la philosophie avec une grande rigueur et scrute avec une rare sagacité la nature des choses. Tel est, au jugement des saints Pères et surtout des scolastiques, le philosophe de Stagyre. Dans la psychologie, l'idéologie, et surtout dans la morale, il a su triompher des grandes erreurs dont il est impossible d'absoudre Platon. Sans doute l'exposition d'Aristote manque souvent de clarté et d'ampleur ; mais l'obscurité de son exposition peut être réparée par les éclaircissements des maîtres, tandis que sa brièveté et sa méthode rigoureuse permettent d'autant plus facilement de le convaincre d'erreur avec ses propres principes, lorsqu'il s'égare. L'ampleur éloquente et les brillantes métaphores de Platon, au contraire, exposent au danger d'être entraîné par lui jusqu'à l'erreur.

Telles sont les principales considérations qui expliquent le règne d'Aristote dans les écoles du moyen âge, et qui nous permettent de considérer l'adoption à peu près universelle de ses principes comme une œuvre pro-

videntielle. Ajoutez à cela que l'Église, loin de combattre les théories philosophiques qui prévalaient dans les écoles, les sanctionna par sa tolérance et par les éloges décernés aux plus illustres représentants de cette philosophie. Très-souvent l'Église a eu l'occasion de se prononcer sur la valeur de la philosophie d'Aristote ou d'en proscrire l'emploi, et, certes, sa sollicitude pour la pureté de l'enseignement dans les écoles catholiques l'aurait déterminée à intervenir, si elle n'avait été persuadée de la vérité des principes fondamentaux enseignés par cette philosophie. Cependant, quoique l'enseignement philosophique dans les universités du moyen âge fût entièrement sous la dépendance du Saint-Siége, quoique bien des fois les papes aient vivement blâmé l'abus que quelques philosophes faisaient des doctrines philosophiques, jamais ils ne se sont élevés contre la philosophie péripatéticienne elle-même. Peut-on ne pas voir dans cette conduite de l'Église une approbation de la philosophie scolastique, suffisante pour nous en garantir la vérité, au moins quant aux doctrines fondamentales ? La mission divine confiée à l'Église ne consiste pas seulement à nous transmettre dans leur intégrité les doctrines révélées, mais encore à prémunir les simples fidèles comme les théologiens contre les dangers d'erreur qu'ils peuvent courir dans l'étude scientifique des dogmes chrétiens. Or, à cause de la connexion intime qui existe entre la théologie et la philosophie, l'erreur se glisse facilement dans l'enseignement théologique, lorsqu'on se sert de principes philosophiques peu conformes à la vérité. L'Église devait, par conséquent, s'élever avec force contre le règne si général de la philosophie d'Aristote. Son si-

lence, ses approbations assez explicites, constituent donc un motif extrinsèque de la vérité de cette philosophie. L'auteur devait ensuite confirmer cette conclusion par l'étude des principales doctrines scolastiques et les venger des accusations entassées contre elles depuis plus de deux siècles par les philosophes hétérodoxes, ou même catholiques, qui avaient abandonné l'enseignement traditionnel. Cette étude nouvelle donna lieu à l'ouvrage dont nous publions une traduction française.

Cet ouvrage, nous l'espérons, sera favorablement accueilli en France, surtout par les catholiques qui seuls cultivent encore sérieusement les sciences philosophiques. Quoique ce livre ait été publié en Allemagne et en vue de systèmes dont quelques-uns ne sont pas connus de tous les lecteurs français, cependant l'auteur se place presque toujours à un point de vue général. Lors même qu'il réfute certaines erreurs plus connues en Allemagne qu'en France, ses études offrent encore un haut intérêt. C'est que d'une part les erreurs, dont l'Allemagne a été le foyer, ont eu un certain écho et ont trouvé des imitateurs en d'autres régions, et que, d'autre part, les discussions auxquelles l'auteur se livre à propos de ces erreurs répandent une vive lumière sur le fond même des problèmes philosophiques dont nous cherchons la solution. On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que cet ouvrage, bien qu'il ait été composé pour les besoins intellectuels de l'Allemagne, répond parfaitement à la disposition des esprits en d'autres contrées. Les traducteurs italiens en ont ainsi jugé pour l'Italie, et nous croyons être dans le vrai en disant qu'il contribuera grandement à la res-

tauration des sciences philosophiques en France.

Puisse cet ouvrage, à la traduction duquel nous avons travaillé avec amour, inspirer aux hommes de talent, dont notre siècle ne manque pas, la pensée de se dévouer à la propagation de ces fortes doctrines, au lieu de dépenser leurs forces et leurs lumières à la recherche de nouveautés inutiles et souvent préjudiciables à la pureté de l'enseignement théologique. Ils contribueraient ainsi plus efficacement aux progrès des sciences philosophiques ; car le progrès ne consiste pas dans le renversement des doctrines traditionnelles, mais dans la connaissance plus approfondie et l'application plus féconde des principes de l'éternelle vérité qui ne changent point.

Il faudrait de nos jours dépouiller la philosophie scolastique de ces formes abstraites et peu gracieuses dont elle s'est revêtue au moyen âge, pour la présenter aux intelligences avec plus d'art, et même avec cette poésie qui nous charme dans les œuvres de Platon. Ce n'est pas chose impossible. Il ne s'agit que de pénétrer, à travers les dehors peu attrayants, jusqu'aux grandes et lumineuses doctrines du moyen âge. On arriverait ainsi à des théories plus sublimes, mais surtout plus vraies et plus en harmonie avec notre nature qu'en suivant les traces de Platon. L'apologétique chrétienne gagnerait beaucoup à ce travail, s'il était entrepris par des penseurs profonds qui excellassent en même temps dans l'art d'écrire.

INTRODUCTION.

I.

De la philosophie ancienne et de la nouvelle en général.

1. Par la *philosophie ancienne*, à la défense de laquelle cet ouvrage est consacré, nous entendons celle qui fut généralement enseignée, du moins dans les écoles catholiques, depuis les premiers temps du christianisme jusqu'au dix-huitième siècle, et dont les théologiens se sont servis dans la science sacrée. Au fond, cette philosophie ne se distinguait pas de celle qui, fondée par Socrate et développée par Platon et par Aristote, était regardée comme la meilleure déjà avant le christianisme. Cette identité ne s'étend pas sans doute à toutes les propositions particulières ; toutefois, elle ne consiste pas non plus seulement dans l'unité des premiers principes et des tendances. Quoique plusieurs Pères de l'Église, ainsi que les théologiens de la première moitié du moyen âge, se soient inspirés davantage de la philosophie de Platon, tandis que les scolastiques se rattachaient plus intimement aux théories d'Aristote, on ne peut nier, cependant, ce qui du reste est généralement admis, que la philosophie des saints Pères est, au fond, la

même que celle des scolastiques. Cette unité ressort surtout, lorsqu'on les considère dans leur contraste avec la nouvelle philosophie. Nous aurons l'occasion de montrer leur accord en plusieurs points d'une haute importance.

Passant, au milieu de luttes ardentes, du moyen âge aux temps modernes, la philosophie scolastique s'est maintenue, dans les écoles catholiques, avec les caractères qui la distinguent. On a pu y constater, sans doute, certains changements, mais par ses principes, comme par sa méthode, elle resta toujours la même. Toutefois, les éléments hostiles à cette philosophie se développèrent aussi par l'influence de l'esprit du temps qui les avait suscités. En dehors de l'Église catholique surtout, plusieurs écoles cherchaient à ouvrir à la philosophie des voies nouvelles. Le progrès des sciences expérimentales tendait à imprimer aux esprits une autre direction et fit naître des systèmes qui brisaient avec l'ancienne école. D'autres philosophes renouvelèrent les spéculations platoniciennes et orientales ou bien cherchèrent à établir un aristotélisme nouveau. Dans l'histoire de la philosophie, il faut prêter une attention particulière à ces tendances philosophiques et aux efforts qui ont été faits pour les réaliser. Non-seulement les systèmes qu'ils engendraient forment le caractère saillant de ces époques, mais ils expliquent encore la naissance de la philosophie appelée nouvelle dans le sens strict de ce mot. En étudiant ces phases diverses, il ne faut pas perdre de vue cependant le fait remarquable dont nous avons déjà parlé, à savoir, que la philosophie scolastique s'est maintenue jusqu'au commencement du dernier siècle dans toute l'étendue de l'Église catholique, c'est-à-dire dans les trois quarts de l'Europe civilisée. Encore moins devrait-on passer sous silence les travaux accomplis, depuis la rénovation de la scolastique, par un grand nombre de penseurs distingués. Personne toutefois n'ignore que dans la réforme les savants regardaient d'ordinaire la science catholique avec un dédain qui les em-

pêchait de l'étudier, ne fût-ce que superficiellement. Plût à Dieu qu'ils n'eussent pas réussi à répandre leurs préjugés même parmi les catholiques !

2. Ce ne fut que vers la fin du dix-septième siècle que la transformation de la philosophie, tentée par divers moyens, fut consommée par Descartes. Les diverses écoles qui l'ont suivi successivement eurent-elles toutes leur source dans sa philosophie, ou bien celle-ci ne fut-elle que l'occasion de ce grand mouvement? Peu importe la solution qu'on voudra donner à cette question. Toujours est-il que dans ce mouvement ainsi que dans tout l'ensemble de la philosophie moderne, nous trouvons une révélation de l'esprit qui régnait à cette époque. Malheureusement ce ne fut pas le bon esprit de ce temps qui s'y fit jour. On signale comme un des caractères de cette époque qui doit l'élever au-dessus de tous les autres, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sa majorité. Les peuples de l'Europe, dit-on, sont enfin sortis de l'enfance et se sont réveillés à la pleine conscience d'eux-mêmes. Cette maxime renferme-t-elle quelque vérité et peut-elle s'interpréter dans un sens vrai ? Peu nous importe. Toujours est-il que dans les sciences on l'a trop souvent entendue dans le sens que déjà Luther lui avait donné et qui, dans les révolutions de notre siècle, a trouvé son expression et son développement complet. Au nom de cette devise, on s'est audacieusement révolté contre toute autorité, et on a renversé sans égards toutes les institutions établies, pour tout rebâtir à neuf. Mais le péché de l'esprit, l'orgueil, entraîne à sa suite comme un châtiment le péché de la chair. Aussi ce même temps moderne qui, plus qu'aucun autre, exaltait les prérogatives spirituelles de l'homme, a-t-il pris une tendance vers la matière qui excite le dégoût et l'effroi.

3. Ce caractère de l'époque, on ne peut le méconnaître, se retrouve plus ou moins dans les systèmes philosophiques qu'elle a vus surgir. Nos lecteurs ne s'attendent pas, sans

doute, à trouver ici une exposition détaillée de tous ces systèmes ; il sera bon, cependant, d'en rappeler brièvement les doctrines fondamentales, pour que nous puissions comprendre et apprécier à leur juste valeur les objections dirigées contre la philosophie scolastique auxquelles nous aurons à répondre.

Dans la philosophie de Descartes, nous devons distinguer trois choses ; car, *brisant* ouvertement avec la philosophie qui régnait alors dans l'Église, il voulut donner une *nouvelle base* à ses recherches philosophiques et construire un *système de doctrines* sur ces nouveaux fondements. Non content d'attaquer quelques doctrines isolées de la scolastique, il ne craignit pas de dire que jusqu'à lui on avait complétement ignoré le premier principe de toute philosophie véritable, ainsi que la méthode seule légitime pour en déduire tout l'édifice des doctrines philosophiques. Aussi, dit-il, non-seulement n'a-t-on pas su démontrer les vérités qu'on connaissait, mais encore a-t-on été entraîné en bien des erreurs. Le point de départ nécessaire à toute spéculation philosophique, Descartes croyait l'avoir trouvé dans la certitude avec laquelle l'homme ou plutôt l'esprit pensant de l'homme, — ce qui dans son système n'est pas la même chose, — connaît sa propre existence. D'autre part, dans la manière dont il arrive à cette première connaissance certaine, il croyait avoir découvert la méthode à suivre pour parvenir avec certitude à d'autres connaissances. Dans le système de doctrines qu'il élabora d'après cette méthode, il procéda avec la même indépendance, ne craignant pas de se mettre en contradiction ouverte avec l'enseignement traditionnel sur un grand nombre de questions d'une haute importance. Cependant, dans la construction de ce système, il ne fut rien moins qu'heureux. De toutes les opinions qu'il opposait aux scolastiques en théodicée, en psychologie et surtout en cosmologie, il serait difficile d'en trouver même une seule de quelque importance que la postérité n'ait pas

impitoyablement rejetée. Mais son hostilité à l'ancienne école et la prétention de donner à la philosophie, par son subjectivisme, une direction entièrement nouvelle, ont trouvé des imitateurs d'autant plus nombreux et actifs. Cette époque saisissait et retenait dans son système ce qui était en harmonie avec l'esprit dont elle était animée.

4. La méthode, que Descartes regardait comme seule légitime, consiste en ce que l'esprit humain, partant de sa propre existence dont il ne peut douter, n'affirme que ce qu'il reconnaît avec la même clarté. Ce principe n'empêche pas de supposer que l'homme puisse arriver à la certitude, autrement que par des démonstrations philosophiques. Toute connaissance certaine ne dépendrait donc pas de l'emploi de cette méthode qu'on exige seulement pour la science proprement dite ou pour la connaissance rigoureusement scientifique. Sans cette méthode on pourrait bien concevoir une certaine adhésion à la vérité, mais non la démonstration scientifique des doctrines qui sont du ressort de la philosophie. Descartes a déclaré, plus tard, expressément que jamais il n'avait eu l'intention de révoquer en doute la vérité des enseignements de la foi [1]. Bien que la manière dont il parle de sa méthode du doute dans ses premiers ouvrages, permette une interprétation différente, il serait pourtant injuste de ne pas l'entendre dans le sens que, selon son affirmation positive, il a voulu exprimer dès le principe. Aussi les théologiens catholiques, favorables à la philosophie cartésienne, tout en approuvant ce doute,

[1] Medit. Resp. quartæ. Ad ea quæ theologos morari possunt. Dans le passage suivant il s'exprime encore avec plus de netteté sur le doute méthodique : Si quis sibi pro scopo proponat dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat dum vult in re tanti momenti pendere in dubio. Verum cum quis hanc sibi dubitationem proponat tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam, rem facit omnino piam et honestam. (*Epist., p. II, ep.* 10.)

l'expliquaient-ils dans le même sens. Pour distinguer ce doute fictif du doute réel, ils lui donnaient le nom de méthodique ou de scientifique. Mais hors de l'Église catholique on accueillit avec faveur la philosophie nouvelle, et, comme c'était facile à prévoir, on appliqua à la philosophie la méthode dont on faisait usage en théologie. Dans cette science les protestants font entièrement abstraction de l'enseignement traditionnel. Rejetant absolument l'autorité de l'Église, ils ne reconnaissent comme vérités révélées que celles dont ils ont trouvé l'expression dans l'Écriture sainte par une étude toute personnelle. Ce principe du libre examen devait recevoir en philosophie, après Descartes, la plus grande extension. Toutes les connaissances certaines, fondées sur l'expérience, sur le sens moral et religieux ou sur n'importe quel autre motif, furent révoquées en doute de la manière la plus sérieuse. On croyait devoir les regarder comme fausses ou du moins comme incertaines, tant qu'elles n'auraient pas été démontrées avec une rigueur philosophique. Cette méthode engendra, en Angleterre, un scepticisme renouvelé des anciens ; en Allemagne elle fit naître l'idéalisme critique avec toutes ses conséquences, et l'on se vit ainsi arrivé aux plus tristes résultats. Comme, en théologie, le libre examen avait conduit à la négation de toute vérité théologique, il amena, en philosophie, la ruine de toute vérité philosophique. On croyait avoir démontré que l'homme, ou bien ne peut rien connaître avec certitude, ou que du moins ses connaissances certaines se bornent au monde sensible.

5. Hume, aussi bien que Kant, cherchait, toutefois, à ressaisir la connaissance de Dieu et de l'ordre moral par un autre moyen, ne fût-ce que d'une manière imparfaite. Quelque incertains et peu satisfaisants que soient les résultats de leurs études, ces philosophes montraient cependant par leurs efforts qu'ils reconnaissaient dans l'homme le besoin inné d'une vérité supérieure ; ils craignaient de blesser,

sinon le sens chrétien, du moins les sentiments religieux si profondément enracinés dans la nature humaine. Les sensualistes ou empiriques qui se levèrent en France vers le même temps ne furent pas arrêtés par cette crainte. Leur incrédulité ne vient pas de ce que, cherchant à connaître avec certitude les vérités religieuses, leurs efforts n'ont pas été couronnés de succès. Il est trop évident qu'ils travaillaient, de propos délibéré, à se débarrasser de la foi au monde supersensible pour se plonger avec plus de liberté dans le monde des sens. Ces philosophes, — s'il est permis de leur donner ce nom, — représentent donc une autre tendance de la même époque, l'amour effréné du bien-être matériel et des jouissances sensuelles. Pour répandre leur incrédulité et déchaîner les passions de la multitude, rien ne pouvait mieux servir ces hommes impies que ces savants que l'Europe admire comme des penseurs profonds et qui, sans nier les vérités supersensibles, contestaient cependant la possibilité de les connaître avec certitude. C'est ainsi que l'orgueil des sceptiques rationalistes vint au secours des tendances d'une impudente et grossière impiété.

6. Ces tendances, toutefois, furent encore favorisées d'un autre côté. Pascal, ainsi que tous les jansénistes, accusait les théologiens d'avoir défiguré, depuis bien des siècles, la science sacrée par la science profane. Comme l'exaltation des forces naturelles de la volonté avait formé, au sein de l'Église, l'hérésie du pélagianisme ; ainsi, disaient-ils, la glorification des lumières de la raison a donné naissance au rationalisme. Ils accusaient, par conséquent, les théologiens d'avoir troublé ainsi la pureté de la morale et obscurci la lumière de la foi. Voilà le langage habituel des jansénistes. Pascal, cependant, a contribué plus que les autres à déraciner, dans les intelligences, la confiance aux lumières et aux connaissances naturelles de la raison. Que ces sectaires l'aient voulu ou non, ils travaillaient au même but que l'école de Voltaire et de Diderot. La connaissance

naturelle des choses divines ayant été rejetée comme incertaine, il ne pouvait plus être difficile d'écarter aussi la connaissance surnaturelle. La raison est insuffisante sans la foi, mais la connaissance surnaturelle ne peut pas exister sans la connaissance naturelle.

En France, cette hérésie avait précédé l'incrédulité philosophique et en avait préparé l'épouvantable triomphe. En Allemagne, au contraire, le criticisme et le mouvement qu'il provoqua furent suivis de l'école de Jacobi qui avait quelque affinité avec les erreurs du Jansénisme. Dans cette école on professait que la raison ne peut pas connaître le monde supersensible en partant des données fournies par les sens, comme on l'avait cru dans l'ancienne philosophie. On s'en expliquait la connaissance, en supposant que l'intelligence le connaît immédiatement par une perception spirituelle, et ce mode de connaissance prenait le nom de foi dans le système de Jacobi. S'élevant ainsi contre l'empirisme, et plus encore contre le criticisme, il admettait non-seulement les aspirations de l'homme vers quelque chose de supérieur et de divin, mais même la réalité de leur objet. Cependant il établissait ainsi dans l'homme un certain dualisme, une discorde permanente, puisque la raison ou plutôt un certain pressentiment y devait affirmer ce que l'entendement, dans ses raisonnements, persistait à nier. Aussi les idées de Jacobi ont-elles bien pu rencontrer quelques sympathies à une époque qui ne possédait pas une meilleure source de connaissance, sans pouvoir, cependant, donner aux intelligences une satisfaction durable.

Voilà où la philosophie nouvelle avait abouti en suivant la méthode de Descartes. Persuadé que les questions soulevées par le progrès des sciences ne pouvaient pas être résolues par la science ancienne, on l'avait rejetée et ensevelie dans l'oubli, comme un édifice sans fondement; on avait même repoussé avec dédain la philosophie nouvelle qui n'avait pas entièrement brisé avec l'antiquité, la philosophie

de Leibniz et de Wolf. A la suite de Descartes et excités par lui, bien des philosophes ont essayé, à leur tour, de donner aux sciences philosophiques une nouvelle base, mais leurs efforts ont toujours échoué. En partant du point de vue adopté par Descartes ou de la simple conscience que l'esprit a de lui-même et de sa pensée, on se voyait dans l'impossibilité de parvenir à la connaissance de la réalité qui existe hors de l'esprit On arrivait ainsi forcément à l'aveu si triste et cependant fait avec une incompréhensible suffisance que la connaissance scientifique de la vérité est impossible à l'esprit humain, ou, pour me servir des paroles d'Hermes, qu'il y a bien une nécessité de penser les choses d'une manière déterminée, mais non de regarder comme vraies les choses ainsi pensées.

7. De tout temps on a vu, à côté de la philosophie qui s'élève aux causes les plus hautes en partant des données fournies par les sens, une autre philosophie qui tend, non pas précisément à démontrer, mais du moins à comprendre et à expliquer les réalités qui nous entourent, par la considération de l'éternel et de l'infini. On a cru remarquer dans la philosophie de Descartes les germes de cette double direction. On ne se trompe guère dans cette assertion. Si, d'un côté, il pose le fait de la conscience connu par l'expérience comme le point de départ des recherches philosophiques, il veut cependant, d'un autre côté, prouver la vérité de toutes nos connaissances par l'existence et les attributs de Dieu, dont il démontre la vérité par l'idée même que nous avons de l'infini. Les écoles plus ou moins sceptiques dont nous avons parlé restèrent fidèles à la méthode analytique. Elles ne réussirent pas, toutefois, à connaître, au moyen de cette méthode; ce qui dépasse l'expérience ; même la légitimité et la certitude de cette expérience furent contestées. Par contre Spinosa déjà avait suivi l'autre direction ; il essaya d'expliquer tous les phénomènes de ce monde par l'idée de l'être absolu. Néanmoins ce n'est que l'idéalisme transcendental

ou la philosophie de l'identité qu'on regarde comme le dernier terme de cette tendance philosophique. Il s'agissait de faire disparaître l'opposition que la philosophie critique avait créée entre la science et la foi, entre la raison et le sentiment. Dans le système de Schelling, on ne se contentait pas de la perception du supersensible admise par Jacobi ; on y suppose une conception de l'être pur ou absolu dans laquelle tous les contrastes et les oppositions dont la réalité présente les traces, trouvent leur conciliation parfaite. On croyait aussi pouvoir expliquer par cette hypothèse l'origine et la nature de toutes choses. Hégel croyait donner à ce système sa perfection définitive, en considérant la dialectique de l'esprit comme les diverses formes de la vie absolue, pour expliquer par les lois de la pensée l'émanation des choses de l'absolu ainsi que leur essence et leurs rapports. L'universalité des choses, dans sa théorie, ne se distingue pas de l'absolu, de Dieu; c'est l'absolu lui-même qui se révèle et se transforme (*devient*) ainsi en pensant.

On prétend, il est vrai, dans cette école, expliquer non-seulement la réalité des choses perçues par les sens, mais encore toutes les vérités religieuses et même quelques mystères du christianisme, en les concevant comme nécessaires par la nature de la cause suprême. Il a été cependant prouvé par les adversaires et même avoué depuis longtemps par les partisans de cette philosophie qu'on n'y retient absolument que le seul nom des dogmes chrétiens, ainsi que des vérités morales, telles que la liberté, la distinction du bien et du mal et l'immortalité de l'âme. Par ses résultats ou par les propositions qu'on y regarde comme vraies, ce système se confond complétement avec le matérialisme des sensualistes; c'est en quelque sorte une justification scientifique de ces grossières doctrines. Les deux courants de l'esprit moderne, l'orgueil et le sensualisme, s'y réunissent et coulent en quelque sorte dans le même lit. D'un côté, l'esprit de l'homme s'élève au point de s'attribuer les

perfections divines; de l'autre, cependant, il s'abaisse jusqu'à se confondre avec la chair.

8. Toutes ces écoles se sont formées au sein du protestantisme; car le sensualisme est venu d'Angleterre, et ceux qui le cultivèrent en France avaient déjà brisé avec le christianisme depuis longtemps. Tournons maintenant nos regards vers l'Église catholique. La nouvelle philosophie avait aussi suscité dans son sein des controverses assez vives, mais d'une nature très-différente. Les savants catholiques qui adhéraient à la philosophie cartésienne entendaient la méthode du doute dans le sens expliqué par Descartes lui-même. Tout en partant d'un fait purement subjectif, ils n'en firent pas la condition de toute certitude, et n'avaient en vue que la démonstration scientifique de nos connaissances. Pour ménager à la philosophie nouvelle un accueil favorable, on disait qu'on n'était pas obligé de renoncer absolument au système communément adopté jusqu'à cette époque. Même les plus chauds partisans de Descartes cherchaient du moins à faire croire qu'ils attaquaient seulement la scolastique dégénérée, sans avoir l'intention de combattre la philosophie des saint Thomas, des saint Bonaventure et des Scot. D'ailleurs les théologiens dont les partisans de Descartes aiment surtout à invoquer l'autorité, comme Bossuet, Fénelon, Gerdil, ne peuvent pas passer pour hostiles à la scolastique. Toutes les fois qu'ils s'écartent de ses enseignements, ils procèdent toujours avec une grande réserve et avec beaucoup de modération. Il s'agissait, dans les controverses agitées au sein de l'Église, seulement de quelques opinions particulières qu'on croyait pouvoir emprunter de la philosophie cartésienne sans nuire aux enseignements de la théologie. On croyait pouvoir adopter, par exemple, les doctrines professées par Descartes sur la connaissance de Dieu, sur l'origine des idées, ainsi que sur l'essence de l'âme humaine et sur la nature de son union avec le corps.

Cependant les choses prirent un tout autre aspect, même

parmi les catholiques, lorsque, en France, les partisans d'une philosophie abjecte, aidés par les intrigues des jansénistes et par les sociétés secrètes, eurent réussi à fasciner l'esprit des souverains et des peuples et à amener, par une révolution violente, la nouvelle ère qu'on rêvait. En France, tous les ordres religieux et même tous les établissements d'instruction du clergé séculier avaient été supprimés. Lorsque, plus tard, ils furent rétablis, le monopole universitaire avait déjà donné une direction hostile au christianisme à toutes les sciences. Tout étant à créer, on ne pouvait guère espérer, dans des circonstances aussi malheureuses, de voir les sciences ecclésiastiques se relever aussitôt de leur ruine. L'Allemagne aussi se vit privée, par la suppression totale ou partielle des ordres religieux, de la plupart des établissements où la science catholique était cultivée. Vers le même temps où parut la nouvelle philosophie, on y vit naître la littérature actuelle qui était tout imprégnée des principes modernes. Les philosophes, les poëtes et les historiens, à peu d'exceptions près, travaillaient à répandre, avec l'incrédulité et ses préjugés, ce fat orgueil qui, enivré de ses nouvelles lumières, regarde avec dédain les siècles passés. Dans ces conjonctures on brisa presque entièrement, même parmi les catholiques, avec la science du moyen âge, qu'on ne connaissait plus guère que par ouï-dire. En Allemagne comme en France, on n'a songé sérieusement que depuis peu de temps à revenir aux traditions anciennes. L'Espagne avait perdu, déjà avant ces révolutions, son influence sur le reste de l'Europe. L'Italie était affaiblie et énervée. La science catholique eût-elle eu, dans ces pays, un plus grand nombre de représentants vigoureux, l'introduction des langues vulgaires dans le haut enseignement rendait le commerce entre les savants de diverses nations trop difficile.

9. C'est par ces événements et par cet état de choses qu'on s'explique le fait dont nous avons déjà parlé ail-

leurs[1] et sur lequel nous devons revenir ici. — Depuis le commencement de notre siècle, en France aussi bien qu'en Allemagne, nous avons vu s'élever, comme champions de la vérité catholique, des savants qui excitèrent une sensation plus ou moins vive par la nouveauté de leurs enseignements, mais que l'Église elle-même a successivement reniés en condamnant leurs doctrines comme fausses et pernicieuses. C'est ce qui arriva à de Lamennais et à M. Bautain en France, à Gioberti en Italie, à Hermes et à Günther en Allemagne. Ils se sont attiré ces malheurs, à notre avis, parce qu'ils n'ont pas su se défendre du plus grand préjugé des temps modernes, à savoir, qu'il était réservé à notre siècle de lumière de découvrir la vérité, cachée à tous les siècles précédents. Ces savants combattaient, il est vrai, l'incrédulité contemporaine, mais ils s'élevaient avec la même vigueur contre la science catholique des siècles écoulés. Au lieu de la prendre comme base de leur défense et de se laisser diriger par ses principes, chacun se croyait obligé de créer, pour les besoins de cette controverse, une science entièrement nouvelle, et surtout de chercher à découvrir un fondement nouveau des connaissances humaines. Préoccupés de cette pensée, les apologistes du christianisme ne s'apercevaient pas que leur esprit se laissait égarer précisément par les principes des systèmes qu'ils voulaient combattre.

10. Nous avons à montrer que les accusations qu'ils élèvent contre la philosophie ancienne s'expliquent par la fausse philosophie des temps modernes qui les avait séduits et fascinés peut-être à leur insu. Toutefois, pour que nos lecteurs puissent se convaincre déjà combien nous sommes éloignés de regarder la philosophie scolastique comme incapable de tout progrès, qu'il nous soit permis de revenir ici sur un des avantages de la néo-scolastique, qui la rend

[1] Introduction à la théologie ancienne.

supérieure à l'ancienne. Melchior Canus entreprit, dans son célèbre ouvrage *De locis theologicis*, de traiter une branche toute nouvelle des sciences théologiques. Il y examine les sources auxquelles le théologien puise ses arguments et cherche à déterminer leurs rapports avec le premier principe des sciences sacrées, la parole infaillible de Dieu, afin de connaître le degré et les conditions de leur certitude, ainsi que la manière de s'en servir. Cet examen est absolument pour la théologie ce que la critique de l'intelligence est pour la philosophie, critique dans laquelle surtout on trouve l'ancienne philosophie défectueuse. On n'aurait donc pas dû, ce nous semble, pour remédier à ce défaut, procéder autrement que Melchior Canus ne l'a fait en théologie. Ce savant comprenait parfaitement la difficulté de son entreprise ; aussi réclame-t-il souvent l'indulgence du lecteur. Comment se met-il à l'abri du reproche d'innovation, et évite-t-il la nouveauté des doctrines ? Bien que les théologiens n'eussent pas traité *ex professo* les questions qu'il soulevait, Canus était cependant très-éloigné de croire que les docteurs dont les travaux en fait de sciences ecclésiastiques ont été si considérables, n'en eussent eu aucune idée et ne les eussent pas soupçonnées. Il était convaincu, au contraire, que, dans leurs déductions, ils étaient dirigés par une connaissance très-juste des principes, et qu'une théorie de ces principes ne peut pas être vraie, si elle est en contradiction avec les doctrines théologiques universellement reconnues pendant bien des siècles. Très-versé dans toutes les questions de l'École et parfaitement au courant de la science pour laquelle il écrit une introduction, il ne cite pas seulement les sentences détachées de quelques théologiens distingués, pour se donner une certaine apparence d'orthodoxie ; mais il puise réellement ses arguments au fond le plus intime de la théologie la plus autorisée. Partout il montre la connexion la plus étroite de son enseignement, avec les principes et les doctrines que

les théologiens regardaient comme indubitables. Il fit ainsi un ouvrage qui comblait une lacune considérable dans les sciences théologiques, sans être en opposition avec les résultats déjà acquis à la science. Les théologiens reconnurent les grands avantages qui résultent, pour tout l'ensemble de la théologie, de la connaissance plus approfondie de ses principes, et ne trouvèrent dans son ouvrage qu'une exposition plus explicite et une meilleure démonstration des vérités dont ils n'avaient jamais douté. Loin donc de voir dans cette entreprise une innovation nuisible au vrai progrès de la science, ils s'efforcèrent de compléter l'œuvre commencée par Canus. A partir de ce moment, ils se livrèrent à une étude plus sérieuse des questions traitées dans son ouvrage, qui est devenu si célèbre.

Pourquoi donc la critique de la faculté de connaître, entreprise par la nouvelle philosophie, eut-elle un tout autre sort? A notre avis, c'est uniquement parce que les chefs des diverses écoles qui florissaient parmi les protestants, ainsi que Descartes déjà et les savants de notre siècle que nous avons nommés, procédaient tout autrement que Melchior Canus. Par les rapports intimes qui existent entre la théologie et la philosophie, ils auraient dû comprendre que le système philosophique admis dans l'Église presque depuis l'origine du christianisme, ne pouvait pas manquer d'un fondement solide. Bien qu'incomplet dans quelques-unes de ses parties, ce système, par conséquent, ne pouvait pas être absolument faux, au moins dans les questions les plus importantes. Une critique équitable et sage ne pouvait donc pas être en opposition avec la philosophie reçue dans l'Église. On pouvait, et même on devait supposer, que ces grands penseurs, ayant tant contribué au progrès des sciences philosophiques, avaient été guidés, dans leurs spéculations, par des opinions justes et bien arrêtées sur la nature des principes, quoique, peut-être, ils ne les eussent pas exposés d'une manière bien complète et dans des traités

spéciaux. En un mot, ils auraient dû comprendre qu'au lieu de renverser, il était de leur devoir de défendre l'enseignement traditionnel contre les novateurs, et de s'attacher à le développer et à le perfectionner. Il ne s'agissait pas de reconstruire tout l'édifice jusque dans ses fondements, comme le prétendaient les adversaires de la doctrine catholique. Si, dirigés par ces sages principes, ils avaient étudié sérieusement la philosophie scolastique dans ses sources, au lieu de se contenter des résumés ou des expositions tronquées que leur donnaient les Brucker ou les Tennemann, ils auraient pu procéder, dans l'examen des principes de la connaissance, comme Melchior Canus dans celui des lieux théologiques. Nous serions alors restés, en philosophie aussi, sur un terrain solide, et nous n'aurions pas été jetés çà et là, comme les protestants, sur les vagues mobiles de l'esprit du temps.

11. Or on procéda d'une manière tout opposée, ce dont Descartes avait déjà donné l'exemple. Ne semble-t-il pas que, se plongeant dans ses méditations, il n'ait pas seulement fermé les yeux du corps aux impressions distrayantes du monde extérieur, mais encore détourné l'esprit de tous les résultats obtenus en philosophie avant lui? Il appliqua cette méthode non-seulement dans l'examen de quelques questions particulières, mais dans tout le cours de ses spéculations, jusqu'à l'entier achèvement de son système philosophique. Peu lui importe que les propositions avancées soient inouïes dans l'école. Avec une facilité surprenante, il se laisse aller à soutenir, comme des vérités incontestables, des propositions que les penseurs les plus distingués avaient toujours combattues comme des erreurs manifestes, ou du moins comme des opinions très-incertaines. Non-seulement Descartes ne rattache pas son système aux doctrines de l'école, mais il brise violemment et ouvertement avec tout l'enseignement traditionnel. Dans la préface de son ouvrage le plus important, il ne craint pas de dire qu'avant lui per-

sonne encore n'avait réussi à découvrir les véritables principes de la philosophie. Les deux philosophes les plus célèbres, Platon et Aristote, avaient sans doute suivi ces principes, mais Platon doutait de leur certitude, et Aristote, tout en voulant les faire passer pour certains, ne les croyait pas vrais. Dans les derniers siècles, poursuit-il, la plupart des philosophes adoptaient aveuglément la doctrine d'Aristote; ceux qui ne la suivaient pas en avaient été cependant imbus dans leurs premières études, et en étaient préoccupés au point qu'ils étaient dans l'impossibilité de parvenir à la connaissance des vrais principes. Plus on s'appliquait à développer les principes erronés qu'on professait, pour en déduire diverses conséquences, plus on s'égarait loin de la vérité et de la sagesse. De tout cela, Descartes conclut qu'on était d'autant plus apte à la connaissance de la vraie philosophie, qu'on savait moins de tout ce que jusqu'alors on avait enseigné comme vérités philosophiques[1]. — Selon ses promesses, on verra jaillir, des principes qu'il enseigne, toute lumière et toute certitude dans n'importe quelle branche des connaissances humaines. Par les principes qu'il enseigne, on pourra résoudre avec une grande facilité les plus hautes questions; on saura comprendre et apprécier sans peine les écrits des autres philosophes. On éprouvera en soi-même le contraire de ce qu'on disait des disciples de l'ancienne philosophie, à savoir, que

[1] Plerique eorum, qui posterioribus hisce sæculis philosophi esse voluerunt, Aristotelem cæco impetu secuti sunt;... et qui eum secuti non sunt,... nihilominus opinionibus ejus jam imbuti fuerant in juventute, quia eæ solæ in scholis docentur; adeoque illis præoccupatus fuit ipsorum animus, ut ad verorum principiorum notitiam pervenire non potuerint..... Illi, qui falsis utuntur principiis, quo ea magis excolunt, majorique cum cura varias consequentias inde deducunt, se bene philosophari existimantes, eo longius a veritatis et sapientiæ notitia abeunt. Unde concludendum est, eos, qui quam minimum didicerunt illorum omnium, quæ hactenus nomine philosophiæ insigniri solent, ad veritatem percipiendam quam maxime esse idoneos. (*Principia philosophiæ*, Epistola loco præfationis.)

plus ils se fatiguaient à la pénétrer, moins ils devenaient aptes à percevoir la vérité[1]. — Dans ces paroles se montre, il me semble, dans toute sa nudité, ce préjugé qui forme le caractère saillant de nos temps modernes, ainsi que leur outrecuidante suffisance. Trop souvent, hélas ! nous retrouvons un pareil langage chez les écrivains de notre siècle, même parmi les catholiques !

II.

Accusation dont nous avons à venger l'ancienne philosophie.

12. L'accusation principale qu'on élève d'ordinaire contre la philosophie scolastique, se trouve déjà exprimée dans les considérations qui précèdent. Négligeant de se rendre compte des conditions et des limites de toute science, elle aurait manqué d'un fondement solide, ce qui l'aurait entraînée, sans qu'elle s'en aperçût, dans les erreurs les plus graves. Pour mieux saisir le sens et la portée de cette accusation, déterminons plus nettement ce qu'il faut entendre par les fondements de la philosophie.

Nous arrivons à la connaissance réfléchie de la vérité de deux manières seulement : ou bien nous partons de propositions dont la certitude a été déjà reconnue pour rechercher de nouvelles connaissances, ou bien nous ramenons

[1] Qui hunc librum meum cum attentione legent rationem habebunt sibi persuadendi, non opus esse alia principia quærere, quam ea quæ tradidi, ut ad altissimas quasque notitias, quarum mens humana est capax, perveniatur... Dicere potuissem, eos, qui opinionibus meis sunt imbuti, multo minori negotio aliorum scripta intelligere, eorumque verum pretium æstimare, quam qui imbuti illis non sunt : prorsus contra, ut supra dixi, quam accidit illis qui ab antiqua philosophia initium fecerunt, eos videlicet, quo plus in ea desudarunt, tanto solere ad verum percipiendum magis ineptòs esse. (*Principia philosophiæ,* Epist. loco præfat.)

certaines propositions, dont nous voulons contrôler la vérité, à d'autres dont la vérité ne peut être mise en doute. Cette recherche et cette démonstration de la vérité seraient impossibles, si nous ne possédions pas des connaissances dont la certitude ne dépend pas d'une connaissance antérieure. Voilà ce qu'on appelle les commencements ou les principes de toute philosophie. Expliquer ces principes, en montrer l'infaillibilité, ainsi que leur connexion intime avec toutes les autres connaissances, c'est ce qu'on appelle donner à la philosophie son fondement.

Nous avons trois moyens de connaître : l'*expérience* ou la perception des sens, la *foi* ou l'adhésion à l'affirmation d'autrui, et la *raison*. Voici par conséquent la première question qui se présente : dans laquelle de ces trois espèces de connaissances se trouve le point de départ de la philosophie? L'opinion commune, partagée, comme nous le verrons plus tard, par les scolastiques, admettait que la connaissance intellectuelle présuppose la perception des sens, parce que l'intelligence, pour se développer, doit s'appliquer d'abord aux objets supersensibles, et que, pour connaître l'existence et la nature des choses sensibles, elle doit partir des faits fournis par l'expérience. Toutefois la raison n'était regardée comme capable de cette connaissance, que parce qu'elle est un principe intellectuel essentiellement différent des sens. On s'expliquait aussi par cette différence essentielle, comment elle peut s'assurer d'une part de la certitude des choses perçues par les sens, et connaître, d'autre part, la légitimité de la méthode qui, en partant des données fournies par l'expérience, cherche à arriver à la connaissance réflexe de la vérité. Dans ce système, par conséquent, le point de départ est sans doute fourni par l'expérience, mais le principe qui rend possibles les déductions ultérieures et nous donne la certitude même du point de départ, se trouve dans la raison. — La foi, de son côté, suppose, d'après cette théorie, l'expérience aussi bien que

la raison ; elle n'est possible que lorsque nous avons reconnu avec certitude l'existence et l'autorité du témoignage auquel nous adhérons.

13. Contre cette théorie s'éleva une école qui naquit en France vers le commencement de notre siècle et qui eut un certain retentissement en Allemagne et en Italie. Elle veut trouver dans la foi le commencement de toute connaissance des vérités les plus hautes et même de toute vérité. Selon ces philosophes, l'homme ne pourrait avoir confiance ni dans l'expérience ni dans la raison, si l'autorité du genre humain ou de la révélation divine ne lui en garantissait la vérité. Aussi accusent-ils la philosophie scolastique d'une certaine tendance au rationalisme. Plusieurs partisans de ces étranges doctrines sont même allés jusqu'à accuser saint Thomas et saint Bonaventure d'avoir suivi une méthode qui devait conduire logiquement aux erreurs de l'athéisme et du panthéisme. D'autres, au contraire, croient découvrir les germes de leur théorie sur la certitude dans les écrits de ces grands maîtres et rejettent l'accusation si grave d'avoir favorisé le rationalisme athée ou panthéiste sur Descartes et sur la plupart des théologiens et des philosophes modernes, tous, disent-ils, plus ou moins égarés par son système.

Pendant que ces savants désespéraient presque absolument de la raison, d'autres philosophes de notre siècle lui attribuent un mode de connaissance par laquelle elle posséderait les premiers principes de la philosophie indépendamment de la foi et même de l'expérience. La raison possède, d'après ce système, la connaissance immédiate ou la perception intellectuelle du supersensible ; encore ne perçoit-elle pas seulement un supersensible quelconque, mais même celui qui l'est par excellence, Dieu. Par cette connaissance on n'arriverait pas seulement à toutes les autres représentations intellectuelles, mais on serait encore certain, avant tout, de l'existence de Dieu, la vérité première qui est le fondement de toute métaphysique. La cause suprême de

toute existence et de toute vérité serait donc aussi le point de départ de toute science humaine. Les partisans de ce système accusaient les scolastiques d'avoir été les précurseurs de l'empirisme de Locke, ou plutôt ils croyaient trouver déjà dans leurs doctrines tous les vices qu'on reproche justement à ce système. Si les scolastiques avaient été fidèles à leurs principes, disent-ils, ils n'auraient pas pu s'élever jusqu'à la connaissance des choses supersensibles; même ils n'auraient pu se rendre compte ni de la conception intellectuelle des choses sensibles, ni de la certitude de l'expérience.

Ainsi que bien d'autres philosophes de notre époque, Hermes et Günther, dont les systèmes nous occuperont bien souvent, sont bien éloignés de prendre la défense de cette perception intellectuelle. Ils conviennent que la connaissance du supersensible ne peut être pour nous que médiate; toutefois ils prétendent que la scolastique, tout en suivant la bonne voie, n'avait pas su dire pourquoi elle est seule légitime. Il était réservé aux temps modernes de pénétrer plus avant dans la connaissance des rapports qui existent entre le sujet connaissant et l'objet connu, et de préserver ainsi la philosophie des dangers et des erreurs que la scolastique n'avait pas su éviter. Étudions encore davantage la nature de cette accusation.

14. Hermes répète en bien des occasions que les doctrines philosophiques sont superficielles et manquent de profondeur et de solidité, lorsqu'on ne distingue pas la conception logiquement nécessaire des choses ou ce qui nous force à les concevoir d'une manière déterminée, d'avec la certitude ou l'adhésion nécessaire à la vérité. Cette distinction aurait entièrement échappé à la scolastique; ce serait là son vice capital. Voilà pourquoi aussi l'ancienne philosophie n'aurait possédé que la vérité *formelle ;* la vérité *matérielle* lui serait toujours restée inconnue [1]. L'esprit de la philosophie nou-

[1] Voyez principalement sa Philosophie, introduction, §§ 14, 19, 21.

velle, dit-il, consiste précisément à viser toujours à la réalité ou à l'objectivité des connaissances, tandis que l'ancienne école se contentait de ce qui est purement nominal ou bien le confondait faussement avec le réel. En faisant ressortir cette confusion, la philosophie moderne a clairement montré l'inanité de toute la métaphysique ancienne. Elle est parvenue à ce résultat, en recherchant avec soin l'origine de nos concepts, ce qui l'a amenée à déterminer nettement la diversité de leur objet et de leur nature intrinsèque [1]. La confusion des concepts dont l'ancienne philosophie s'est rendue coupable, vient surtout de ce qu'elle n'a pas su distinguer les concepts de l'*entendement* qui servent uniquement à concevoir les choses perçues par les sens, d'avec les concepts de la *raison* (les *idées*) par lesquels nous saisissons la cause invisible de ce que nous avons perçu. L'ignorance de cette distinction a été la cause de plusieurs erreurs. Tantôt on s'est contenté d'une philosophie purement formelle, tantôt on a conclu la réalité objective des choses au moyen des notions purement nominales ou abstraites, sans recourir à d'autres motifs. Pour la même raison on a souvent aussi appliqué aux choses supersensibles les concepts formés au moyen des choses perçues par les sens, et cela non-seulement par analogie, mais même dans le sens propre ou avec leurs caractères distinctifs. On s'explique ainsi les erreurs si nombreuses qui pullulent dans la scolastique, non-seulement par rapport aux vérités naturelles, telles que l'existence de Dieu, la création, la spiritualité de l'âme, etc., mais encore dans l'exposition des mystères révélés [2].

15. Günther soutient aussi que l'ancienne école n'a connu ni le principe ni les conditions de la véritable certitude. « Elle partait de l'objet, » dit-il, mais il n'était pas encore ques-

[1] *Dogmatik*, Math., § 11. 16-21. Cf. *Theologie der Vorzeit*, vol. I, p. 11, 12.
[2] *Dogm.*, Math., § 19.

tion des conditions requises de la part du sujet ni de la manière dont celui-ci participe à la vérité. La philosophie du moyen âge avait été poussée sans doute par les idées chrétiennes à se poser ces questions, mais la solution n'en est devenue possible que par les principes de Descartes [1]. La première condition de toute certitude de l'objet consiste, d'après lui, à partir du sujet; il faut savoir, avant tout, comment le sujet dit *moi* et arrive à la conscience de lui-même. L'importance de cette première question avait entièrement échappé à l'ancienne philosophie. Ne comprenant pas le principe véritable de la certitude des vérités expérimentales, elle n'avait même pas posé la question des conditions requises pour qu'on puisse attribuer la réalité objective aux choses extérieures. Sans se préoccuper de la preuve, elle admettait que la perception, étant une connaissance immédiate de l'objet, suffisait pleinement pour en avoir la certitude [2]. De plus, Günther croit que le formalisme logique a régné dans la scolastique, au lieu du réalisme métaphysique, et il s'explique ce fait par la même cause. Au lieu de rechercher le principe des diverses connaissances obtenues par la perception des sens ou par la foi, en se servant de l'idée (la pensée de la cause invisible des phénomènes qui tombent sous les sens), elle s'est contentée de ranger les perceptions particulières sous un concept général formé par voie d'abstraction. Aussi Günther parle-t-il souvent d'une philosophie ancienne qui se serait renfermée exclusivement dans les concepts abstraits. Ce serait par l'influence de cette philosophie qu'on expliquerait pourquoi, ainsi qu'il le prétend, les Pères de l'Église et les scolastiques n'ont pas su triompher, par la science, des erreurs du panthéisme ni établir philosophiquement la distinction essentielle de l'esprit et de la matière, de Dieu et

[1] *Peregrin's Gastmahl.*, p. 477-480.
[2] *Januskopfe*, p. 266-293.

du monde, pourquoi enfin ils n'ont pas eu une connaissance bien claire des rapports qui existent entre la science et la foi [1].

16. Voilà, en peu de mots, les accusations les plus graves dont nous aurons à venger la philosophie de l'antiquité chrétienne. Elles se résument toutes en ce point, que la scolastique aurait manqué d'un fondement solide ou d'une connaissance assez distincte de ce fondement. Hermes et Günther toutefois signalent en même temps les causes et les conséquences de ce défaut. Comme l'accusation, la défense se divisera aussi en trois parties.

Dans la *première* partie, nous examinerons les points où Hermes et Günther trouvent la cause de tous les vices de la philosophie scolastique. Nous aurons donc à exposer et à justifier d'abord la doctrine ancienne sur l'*origine* des connaissances humaines, pour examiner ensuite si la scolastique a cherché réellement la vérité sans l'*idée*, se servant exclusivement de ce que Hermes et Günther appellent les *concepts*. A ces études viendra se joindre une exposition de la célèbre controverse sur le réalisme et le nominalisme. Il importe de savoir si la scolastique, ainsi qu'on le prétend, n'a pas su résoudre cette controverse, si, après bien des luttes inutiles, elle a enfin péri dans le nominalisme. L'étude de ces questions est d'autant plus importante que tous les adversaires de la scolastique, les partisans de la foi immédiate, aussi bien que ceux de la vision intellectuelle, et souvent aussi les amis, élèvent contre la philosophie ancienne des accusations semblables à celles d'Hermes et de Günther, touchant sa théorie sur l'origine et l'objet des concepts, et plus encore la controverse des réalistes et des nominalistes.

Dans la *seconde* partie nous nous occuperons des questions relatives au fondement de la philosophie. Il s'agit donc

[1] *Lydia,* 1849, p. 352. *Lydia,* 1852, p. 326, ss. *Eurystheus und Heracles,* p. 327 ss., p. 229.

d'abord de la *certitude*, de son principe et de sa règle, et nous aurons à examiner les doctrines que l'école de M. de Bonald oppose à la scolastique. Ayant démontré que les scolastiques reconnaissaient, à bon droit, en tout être doué d'intelligence, un principe et une règle intrinsèques de la certitude, nous rechercherons ensuite, dans une dissertation spéciale, si la scolastique ne voyait dans les *principes* que les lois formelles de la pensée dont l'esprit possède la certitude par la seule perception, sans qu'on se soit préoccupé de leur valeur métaphysique. Nous verrons également si les scolastiques, se contentant avec trop de facilité de la certitude qui résulte des impressions sensibles, ont négligé la vérité objective de nos pensées, préparant les voies par leur conception nominaliste de la réalité au formalisme logique du système de Kant. La solution de ces diverses questions réduira à néant les objections les plus sérieuses que leur font Hermes et Günther. Nous devrons enfin examiner la question de la *méthode*. Pour justifier la scolastique, nous ferons voir, d'une part, que la méthode purement synthétique qui part de la perception de l'absolu pour en déduire *à priori* la réalité, est impossible, et par la nature de l'esprit qui connaît, et par celle du monde qui est l'objet de la connaissance. D'autre part, nous montrerons que la combinaison de la méthode synthétique et de la méthode analytique, qui constitue la méthode légitime, a été connue et pratiquée par les scolastiques depuis longtemps. Dans chacune de ces trois dissertations nous aurons à parler de la certitude, des principes et de la méthode, mais nous avons désigné chacune par l'objet qui y prédomine.

On ne s'est pas contenté, enfin, de s'élever contre la philosophie du moyen âge à cause de cette détermination imparfaite de ses fondements. On lui reproche en outre, sinon d'avoir enseigné, du moins d'avoir favorisé par son enseignement les erreurs les plus opposées à la foi chrétienne. Nous aurons donc à parler, dans la *troisième et dernière* partie

de cet ouvrage, des diverses vérités auxquelles cette accusation se rapporte. Pour la réfuter, nous exposerons successivement l'enseignement des scolastiques sur la distinction de l'esprit et de la matière, sur la création et sur la connaissance de l'existence ainsi que de la nature de Dieu.

17. Nos lecteurs, du reste, auront déjà compris que nous n'entreprenons pas, pour venger la scolastique, de montrer qu'elle possédait une théorie de la connaissance déjà assez parfaite pour satisfaire à toutes les exigences de notre époque. Nous sommes loin de contester la possibilité d'un progrès réel dans la philosophie scolastique. Plusieurs questions, aujourd'hui très-importantes, n'y furent pas encore traitées avec l'étendue convenable à notre époque ; certaines difficultés soulevées par la nouvelle philosophie y ont été peut-être à peine effleurées. Le défaut d'une critique assez complète de la faculté de connaître peut aussi avoir été la cause que certaines questions philosophiques n'y trouvèrent pas une solution en tout satisfaisante. Mais nous nions énergiquement que la scolastique ait été entraînée, par l'imperfection de sa théorie, en des erreurs graves, ou qu'elle ait pris une fausse direction. Nous affirmons, au contraire, que la philosophie moderne s'est égarée en bien des erreurs, souvent étranges, parce que, tout en faisant de grands efforts pour asseoir la philosophie sur des fondements solides, elle fut possédée de la passion ou de la manie de tout refaire à neuf et de déverser le mépris sur les travaux des philosophes catholiques du moyen âge. Tout en dédaignant les résultats obtenus jusqu'alors, elle fit reposer la philosophie sur les opinions les plus bizarres, enseignant parfois même des erreurs surannées dont la fausseté était reconnue depuis longtemps. Nos lecteurs n'attendent pas sans doute que nous opposions aux théories de la philosophie moderne un système complet de doctrines, déduites des principes de l'ancienne école. Toutefois, en répondant aux objections dirigées contre la scolastique, surtout par les sa-

vants catholiques, nous espérons pouvoir montrer combien ces savants auraient été plus heureux dans leurs luttes avec l'incrédulité, s'ils s'étaient servis des armes de l'ancienne école. La scolastique, en effet, a pénétré bien plus avant dans les questions et les difficultés qui agitent les temps modernes qu'on ne le croit communément. Aussi les savants auxquels Dieu a donné les talents et les loisirs qui me manquent, pourraient-ils facilement traiter les sciences philosophiques conformément aux besoins de notre époque, sans s'écarter de l'esprit et des principes de l'antiquité.

PREMIÈRE DISSERTATION.

DES REPRÉSENTATIONS INTELLECTUELLES.

CHAPITRE PREMIER.

PRINCIPES DE LA SCOLASTIQUE SUR LA CONNAISSANCE.

Pour apprécier une science à sa juste valeur, il est nécessaire, avant tout, de bien examiner les principes qui lui servent de point de départ et donnent, par là-même, la solidité et la direction à toutes ses parties. L'importance de ces principes pour tout l'ensemble du système, leur connexion intime avec toutes les propositions particulières, expliquent toutefois qu'il doit être difficile de les comprendre et de les apprécier, dès le principe, selon toute leur plénitude. Cette difficulté, quand il s'agit d'une théorie de la connaissance, est d'autant plus grande que notre esprit, dépendant des sens, ne se replie qu'avec peine sur lui-même pour scruter sa propre activité. Ce que nous avons à dire, dans ce chapitre, ne pourra donc, en partie du moins, être pleinement éclairci que dans le cours de cette dissertation. Néanmoins, cette étude nous donnera une vue d'ensemble des questions importantes que nous avons à traiter, et suffira déjà pour faire voir l'inanité de plus d'une objection faite à la philosophie ancienne.

I.

PREMIER PRINCIPE. — La connaissance résulte de ce qu'une image de l'objet connu est engendrée dans celui qui connaît par le concours du connaissant et du connu.

18. Nous avons réuni, dans ce principe, deux axiomes qu'on trouve souvent exprimés par les scolastiques, et, avant eux, par les Pères de l'Église. D'abord, dans le sujet connaissant est engendrée une image de l'objet connu, c'est-à-dire que le sujet qui connaît revêt une certaine ressemblance avec son objet. La philosophie scolastique pose donc, comme un premier axiome, que c'est par cette assimilation que se forme toute connaissance [1]. Tant qu'on se tient dans cette formule générale, sans encore déterminer la nature et l'origine de cette ressemblance, on ne peut guère douter, ce semble, de la vérité de cet axiome. Car ce que nous connaissons, nous le possédons, d'une certaine manière, en nous-mêmes, et cela précisément par l'intelligence [2]. Or, il est impossible que l'intelligence s'approprie l'objet selon son être physique ; elle ne peut donc le posséder qu'en l'imitant et en le reproduisant en elle-même d'une manière qui réponde à sa propre nature, ou en l'engendrant en quelque sorte de nouveau. Il en est ainsi, non-*seulement* lorsque l'intelligence connaît des choses dis-

[1] Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. S. Thom. *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXVII ; l. IV, c. XI.

In primis supponimus de ratione intellectionis imo et cognitionis esse ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia communi consensu receptum. (Suarez, *de Angelis*, l. II, c. III, n. 7, et *de Anima*, l. III, c. I.)

[2] Omne intellectum in quantum intellectum oportet esse in intelligente : significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus, quod intelligitur, per intellectum. (S. Thom., *Cont. Gent.*, l. IV, c. XI.)

tinctes, mais encore quand l'âme se prend elle-même pour objet de sa connaissance. Sans parler ici de l'image formée par l'imagination par laquelle l'homme se représente à lui-même selon ses traits extérieurs, la représentation par laquelle il conçoit son essence n'est autre chose qu'une reproduction de cette essence engendrée dans la raison[1]. Même lorsque la connaissance n'est pas simplement une modification de la substance, mais substance elle-même, on l'explique seulement en disant que l'être est l'image de lui-même. Aussi les théologiens, cherchant à expliquer pourquoi la seconde personne de la Trinité est appelée *Verbe* et aussi *Image* de Dieu, ont-ils toujours enseigné que c'est parce que la seconde personne procède de la première par voie de génération intellectuelle[2]. La même essence est dans le Père, ou, pour mieux dire, est, comme Père, la connaissance génératrice (le parler), et est, comme Fils, la connaissance engendrée (la parole, le Verbe), parce que, par sa vie intellectuelle, elle est elle-même son image parfaite.

19. Pour mieux faire comprendre l'assimilation ou la ressemblance du sujet connaissant et de l'objet connu qui se forme par la connaissance, Suarez distingue et explique les diverses manières dont les choses peuvent se ressembler[3]. Dans le sens le plus large, la ressemblance est la même chose que l'accord ou la conformité. Les choses peuvent être d'accord dans leur essence, et elles peuvent ne s'accorder que dans leurs propriétés ou accidents. L'essence numériquement identique ne se trouve que dans les personnes divines; aussi existe-t-il entre elles la plus parfaite ressem-

[1] Nulla ratione negari potest, cùm mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam. (S. Anselm. *Monol.*, c. XXXIII.)

[2] Hebr. I, 3. Coloss. I, 15. S. Thomas, loc. cit. — Cf. *Theologie der Vorzeit*, t. I, diss. 3, ch. 2, p. 175 ss.

[3] *De Anima*, lib. III, c. II, n. 25.

blance. Les choses créées peuvent, il est vrai, s'accorder par l'essence, mais seulement parce que cette essence, existant en chaque chose comme individuelle et distincte, a été multipliée. Nous appelons du même nom et nous rangeons dans *la même espèce* les choses qui se ressemblent ainsi par l'essence. Indépendamment de cette ressemblance, les choses peuvent encore s'accorder par leurs accidents, dans la quantité ou dans la qualité. L'accord dans la quantité s'appelle communément l'*égalité* (æqualitas), et par la ressemblance, dans un sens strict, nous entendons l'accord de plusieurs choses dans leurs accidents ou dans leurs propriétés non essentielles. Toute ressemblance ne rend pas une chose l'image d'une autre; cette dénomination est réservée à la ressemblance qui est formée dans l'intention d'imiter ou de reproduire une autre chose. Or, la ressemblance de celui qui connaît avec l'objet connu ne consiste pas nécessairement dans l'accord de l'essence; autrement on ne pourrait jamais connaître une chose qui n'appartient pas à la même espèce. Elle est toutefois image, et cela par sa nature, car elle est engendrée dans le principe connaissant pour imiter ou reproduire l'objet connu et se l'approprier en quelque sorte.

Les premiers scolastiques donnaient à l'acte de la connaissance le nom d'*intentio;* c'est pourquoi leurs successeurs désignaient par l'adjectif *intentionalis* ce qui se rapporte à la connaissance. Ils opposent donc la ressemblance qui intervient dans la connaissance et qu'ils nommaient *intentionnelle*, à celle que les choses peuvent avoir d'ailleurs, et qu'ils appelaient *réelle*. Cela ne veut pas dire que la ressemblance intentionnelle ne soit pas également réelle; mais on donne ce nom à cette ressemblance réelle, parce qu'elle est propre à former en nous la connaissance.

On explique donc aussi par là dans quel sens les scolastiques disaient que les choses sont intelligibles, parce que, outre l'être réel et physique qu'elles possèdent, elles peu-

vent en avoir un autre, un être intentionnel, — nous pourrions bien l'appeler idéal, — dans celui qui les connaît, et encore qu'un principe devient connaissant en recevant, outre l'être qui lui est propre, l'être d'autrui[1].

20. Toute connaissance contient la ressemblance de la chose connue ; cette ressemblance, toutefois, peut être aussi bien modèle ou type que simple image ou copie, selon que la chose connue a été créée d'après l'image qu'en possède le principe connaissant, ou qu'au contraire la connaissance provient de l'objet déjà existant. La représentation mentale que nous avons d'un objet de la nature est une image formée dans l'esprit d'après l'objet, tandis que la pensée présente à l'esprit de l'artiste est le modèle ou le type d'après lequel il produit son œuvre. Ce sont ces pensées de l'esprit, qui interviennent dans la création ou dans la formation des choses, que les scolastiques nommaient *idées*[2]. L'idée est donc la cause exemplaire des choses, tandis que les autres représentations, sensibles ou intellectuelles, présupposent déjà l'objet comme leur cause. Cependant ces représentations, formées dans l'intelligence par l'objet, précèdent toujours celles qui servent de types dans la production des choses. Cela est vrai, même des idées divines; il suffit de bien l'entendre. En Dieu, sans doute, il n'y a pas de connaissance engendrée par les choses finies; c'est dans sa propre essence qu'il connaît, non-seulement son propre être, mais encore tout le reste, le réel aussi bien que le possible. La connaissance de ces êtres distincts doit, cependant, être précédée en Dieu, logiquement du moins, de la connaissance de lui-même, par conséquent, d'une connaissance engendrée par l'objet. Et comme en Dieu il n'y a qu'un

[1] Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente.

(*Summa*, p. 1, q. 14, a. 1.)

[2] S. Thom. (*De verit.*, q. 3, a. 1.)

principe de toute connaissance, il n'y a aussi qu'une seule pensée qui embrasse tout. La parole, qui procède en lui de l'intelligence, est donc en même temps image reproductrice de Dieu, qui la prononce, et type de toutes les choses qui existent ou peuvent exister[1].

21. Ces considérations contiennent aussi le second axiome exprimé dans le principe que nous avons établi. On y affirme, en effet, non-seulement que la connaissance se forme dans celui qui connaît, par une image de l'objet connu, mais encore que cette image est engendrée par le concours du connaissant et du connu. Saint Augustin avait déjà exprimé dans les termes les plus précis ce second axiome, de même que le premier. « La connaissance, » dit-il, « est engendrée par les deux principes, par le sujet qui connaît et par l'objet qui est connu[2]. »

Cet axiome attribue une certaine activité d'abord au principe connaissant. Nous avons donc à rechercher en quoi consiste cette activité. Comme nous ne parvenons à connaître qu'en nous formant la représentation d'une chose, la connaissance suppose la passion aussi bien que l'action. Or

[1] Verbum interius conceptum est quædam ratio et similitudo rei intellecta : similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id, cujus est similitudo, sicut ad principium... Cum autem Deus et se ipsum intelligat et alia, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut principium : est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quædam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; ad ipsum Deum cujus est verbum, sicut ejus imago. (S. Thom., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 11.)

[2] Manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ, et cognitum enim et cognitor ipsa est. (*De Trinit.*, l. 9, c. 12.)

l'activité, par laquelle le principe connaissant influe sur lui-même, doit-elle être confondue avec celle dont il s'agit dans cet axiome? Nullement. Cette activité, ainsi que la passivité qu'elle suppose, ne constituent pas la connaissance même, mais la précèdent comme la cause précède son effet. Nous ne connaissons véritablement que lorsque la représentation se trouve déjà en nous, et c'est de la connaissance même que l'axiome énoncé affirme l'activité. Pour en comprendre la nature, remarquons qu'il y a une double activité. Par l'une, l'être actif influe ou opère sur un autre ou sur lui-même, de manière à produire un changement. L'autre se trouve dans l'être actif comme une perfection intrinsèque, sans produire en lui-même ni en d'autres aucun changement, bien qu'elle puisse être la suite d'un changement déjà produit en son être. C'est ainsi que l'acte de luire (*lucere*), par lequel un corps est lumineux en lui-même, diffère de l'acte par lequel il éclaire (*illuminare*) un autre corps. Toutefois, comme un corps ne peut être lumineux que s'il possède la lumière en lui-même, de même celui qui connaît n'est capable de cette connaissance que s'il est uni à l'objet intelligible par l'essence ou par la ressemblance. Par suite de cette union, la connaissance procède du connaissant et du connu comme d'un seul principe [1].

Quelque évidente et reconnue que fût la vérité de cette activité qui constitue la connaissance, elle rencontra néanmoins une vive opposition, surtout dans l'école carté-

[1] Duplex est actio. Una quæ procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, et hæc est sicut illuminare, quæ etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius, et hæc proprie dicitur operatio, et hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu : unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus : et ideo oportet, quod intelligens secundum quod intelligit, sit actu;

sienne. Malebranche soutenait que l'intelligence est purement passive, et que toute activité qui se trouve dans la connaissance doit être attribuée à Dieu. De quelle activité veut-on parler? S'agit-il de celle qui précède en nous la connaissance proprement dite, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut ? Il faut alors interpréter l'opinion de Malebranche en ce sens, que c'est Dieu qui forme en nous les représentations par lesquelles nous connaissons; c'est une erreur dont nous parlerons plus tard. Veut-on dire, au contraire, que dans la connaissance même Dieu seul et non l'esprit humain soit actif? Pour que cette assertion ne soit pas absolument dépourvue de sens, il faut regarder la connaissance, non comme un effet, mais comme une révélation ou comme un phénomène de Dieu. Car s'il existe une activité vitale quelconque, c'est assurément la connaissance ; or il serait absurde que cette activité vitale appartînt à un principe distinct de celui dans lequel elle se trouve. Si donc la connaissance n'est pas une activité de notre esprit, mais de Dieu seul, le principe de cette connaissance, la nature humaine, doit aussi se confondre avec l'essence divine, doit être Dieu. Refuser à l'homme une activité propre, est évidemment la même chose que lui refuser toute vie et tout être distincts. De plus, comme ce qu'on affirme de l'homme doit se dire, à plus forte raison, de tous les autres êtres, ainsi que Malebranche en convenait, il s'ensuit que, dans ce système, il n'y a point, hors de Dieu, d'êtres substantiels, et que l'être et

non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc, quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio... Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam. (S. Thom., *De verit.*, q. 8, a. 6.)

la vie, essentiellement distincts de Dieu, ne sont pas possibles. Les êtres finis ne seraient plus que l'être divin fractionné; leur activité et leur vie ne seraient plus que les phénomènes ou les modes dans lesquels l'être de Dieu est diversifié à l'infini. La question qui nous occupait aurait donc entièrement changé de face. Il ne s'agirait plus de savoir si la connaissance est en nous un acte de l'esprit; il faudrait plutôt se demander si notre esprit, si l'être fini en général, possède une vraie substantialité, ou s'il n'est pas seulement la modification d'un autre être, de Dieu.

22. Selon le principe de la scolastique dont nous parlons ici, la connaissance suppose, outre l'activité de notre esprit, une certaine influence de l'objet. En voici la raison : l'intelligence par sa propre nature n'a pas une activité déterminée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas déterminée par elle-même et dès le principe à se représenter tel ou tel objet particulier. Il faut donc qu'elle reçoive cette détermination [1] de l'objet vers lequel elle est dirigée. Comme l'être que l'objet possède en lui-même reçoit sa détermination de la forme (réelle), celui qu'il possède dans le sujet connaissant doit être également déterminé par une forme (idéale). Par conséquent, puisque cet être idéal n'est autre chose qu'une reproduction ou imitation de l'objet

[1] Omnis cognitio est a potentia et objecto sive a cognoscente et cognito. Ratio a priori est, quia omnis cognitio saltem creata est expressio et imitatio atque imago vitalis objecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognoscente; implicat enim cognoscentem vivere per aliquid, quod ab ipso non est, sed pure illud recipit ab alio mere passive se habendo; in quantum vero cognitio est expressio, imitatio et imago objecti, procedit ab objecto. Illud enim quod requiritur ad effectum ut assimilet sibi talem effectum, requiritur tanquam causa activa effectus; cum assimilare sibi effectum sit maxime proprium causæ activæ. (Silvester Maurus, *Quæst. philos.*, q. 2.)

Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud objectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget conjunctione aliqua ad ipsum objectum. (Suarez, *De anima*, l. 3., c. 1.)

connu dans le sujet connaissant, l'influence de l'objet doit avoir pour effet de donner à l'intelligence une manière d'être qui en fait, dans son activité, l'image vivante et l'expression de la chose connue. — S. Augustin avait déjà représenté cette influence comme une génération. Les scolastiques se sont servis de cette expression figurée pour en déduire plusieurs explications ingénieuses et profondes. De même, disaient-ils, qu'en toutes choses il y a une tendance non-seulement à conserver l'être, mais encore à l'étendre et à le perpétuer, on trouve aussi en toutes la tendance ainsi que la faculté de se manifester, d'exister par cette manifestation en d'autres êtres et de propager ainsi leur être idéal. On peut donc expliquer aussi par cette faculté que possèdent les choses de se révéler à l'esprit, pourquoi non-seulement elles possèdent l'être, mais encore elles sont *vraies*. On attribue à l'être la vérité à cause de ses rapports avec l'intelligence ; les choses sont par conséquent vraies, parce que leur nature répond aux idées de l'esprit créateur, mais elles possèdent aussi cette qualité, parce qu'elles sont propres à engendrer la connaissance dans l'esprit de l'homme.

Comment donc les choses matérielles peuvent-elles exercer sur l'esprit immatériel cette influence que l'on compare à la génération ? Cette question nous amène à l'étude de la plus grande difficulté qu'on trouve dans la théorie de la connaissance. Les scolastiques cherchent à en triompher par leur théorie de l'abstraction, mais c'est précisément cette théorie que, dans la philosophie nouvelle, on a cru devoir repousser absolument. Le moment n'est pas encore venu d'approfondir l'enseignement des scolastiques sur ce point ; toutefois il ne sera pas inutile d'indiquer brièvement ici les divers moyens essayés par les philosophes modernes pour résoudre cette question. L'école cartésienne, revenant aux opinions de Platon, nie donc que nous puissions obtenir les représentations intellectuelles par voie d'abstraction, et sou-

tient, ou bien que les germes de la connaissance nous sont innés, ou que nous connaissons les choses par une certaine vision de l'absolu qui serait essentielle à l'esprit humain. — Kant, au contraire, ne refuse pas d'admettre que les objets puissent exercer une certaine influence sur la faculté de connaître, mais il ne veut pas que cette influence soit déterminante. Elle se borne, selon lui, à fournir à l'intelligence, par le moyen de la sensibilité, la matière informe et indéterminée. Les représentations déterminées proviennent, non de ce que l'intelligence s'approprie les formes des choses, mais de ce qu'elle possède certaines formes qui sont comme les lois de son activité, et qu'elle applique à la matière fournie par les sens. En d'autres termes, la faculté de connaître est ainsi constituée par sa nature qu'elle ne peut s'approprier la matière fournie par les sens que d'une manière déterminée. — Enfin la philosophie, inaugurée par Fichte, et développée par Schelling et par Hegel, va jusqu'à affirmer une certaine identité du sujet et de l'objet. Elle place dans le sujet le principe et les lois non-seulement de la pensée, mais encore de l'être. La force de la pensée est mise à la place de la puissance créatrice, et l'objet est engendré par le sujet.

Sans entrer ici dans l'examen de ces divers systèmes, qui trouvera sa place plus tard, nous continuerons, en attendant, l'exposition des principes de la philosophie ancienne.

II.

DEUXIÈME PRINCIPE. — L'objet connu est dans le sujet connaissant selon le mode du sujet connaissant.

23. Tout acte suppose, dans le principe actif, quelque chose qui détermine la faculté à l'acte, parce que la faculté, comme telle, ne renferme pas l'acte ou l'exercice de l'acti-

vité. La cause de l'acte par lequel nous connaissons consiste donc, d'après les explications données, dans l'union de l'intelligence avec l'objet, sinon par l'essence, du moins par la forme. Cette forme, qu'on distingue ici de l'essence, n'est pas le principe qui détermine la nature même de l'être; on ne peut entendre par ce mot que ce par quoi l'acte intellectuel exprime l'objet selon ses caractères distinctifs. Comme l'intelligence exprime ainsi son objet par l'imitation ou la reproduction, les scolastiques désignent habituellement la forme intelligible par le nom d'espèce (*species*). L'espèce n'est donc autre chose que la manière d'être ou la disposition inhérente à la faculté de connaître, par laquelle celle-ci devient, en connaissant, une image de l'objet connu. En tant que cette disposition est encore latente dans l'esprit ou à l'état de repos, on l'appelle *species impressa*, mais, dans l'acte de la connaissance, elle devient *species expressa*. L'espèce n'est donc pas elle-même la connaissance ou la représentation, mais elle en est la cause formelle et s'y rapporte comme la ressemblance d'une image avec son objet se rapporte à l'image même[1].

La forme intelligible ou l'espèce doit, par conséquent, être considérée sous un double rapport. Relativement à l'âme qui connaît, elle est la cause qui rend la faculté de

[1] Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu : existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam..... Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ... Hæc autem intentio quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu : quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. (S. Thom., *Cont. Gent.*, l. 1, c. 53.)

connaître active, à condition, toutefois, que la forme soit unie à la faculté, de manière que l'acte procède de cette forme et de la faculté comme d'un seul principe vivant. Or, s'il en est ainsi, la forme ou l'espèce doit répondre à la nature de l'âme, qui ne peut s'approprier rien d'hétérogène. Par rapport à l'objet, l'espèce détermine l'intelligence à percevoir tel ou tel objet particulier et non un autre, parce qu'elle est la forme intelligible de cet objet déterminé. Cependant, comme les choses supérieures peuvent être aussi bien l'image des choses inférieures, que les choses moins parfaites peuvent l'être de celles qui sont plus élevées, il est évident que la forme, par laquelle une chose est connue, n'a pas besoin d'être dans le principe connaissant comme elle est dans l'objet lui-même. Il lui suffit d'être en harmonie avec la nature du sujet connaissant avec lequel elle devient un même principe vivant.

C'est ainsi que saint Thomas démontre le principe dont il se sert si souvent : « *Le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant*[1]. » On peut, cependant, en prouver aussi la vérité, indépendamment de la théorie des espèces intelligibles, par l'étude de l'acte même de la connaissance. Car cet acte, c'est-à-dire la représentation, peut être considéré également dans sa double relation avec l'âme qui connaît et avec l'objet connu. Il est à l'âme ce

[1] Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter : uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem, cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet ut res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum, quo forma, quæ est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente. (S. Thom., *De veritate*, q. 10, a. 4.)

que la modification ou le phénomène est à l'être, et, sous ce rapport, il doit s'accorder avec la nature de l'âme, car c'est un axiome admis dans toutes les écoles philosophiques, que la manière d'être ou d'opérer suit l'être, *modus essendi aut operandi sequitur esse*. Ces manières d'être sont appelées *phénomènes*, précisément parce que l'être y apparaît et s'y révèle. Mais la représentation doit aussi répondre, d'autre part, à la chose qu'elle représente ; autrement elle ne pourrait pas nous la faire connaître. Toute représentation a donc une certaine affinité aussi bien avec l'âme qui connaît qu'avec la chose connue. Pour l'âme, cette affinité consiste dans l'unité spécifique de l'être : la nature de l'âme se retrouve dans la faculté de connaître, ainsi que dans l'acte de cette faculté. L'affinité de la représentation avec la chose connue consiste, au contraire, en ce qu'elle en est l'imitation ou l'image : il n'est point nécessaire que la chose connue soit de même nature, sous le rapport de l'être, que le sujet connaissant ou la représentation. Évidemment, si cette unité spécifique était requise, il faudrait conclure, ou bien que comme les sens ne peuvent connaître rien d'immatériel, l'esprit aussi ne peut connaître rien de sensible, ou bien qu'entre le spirituel et le sensible il n'y a pas de différence essentielle[1].

24. Effectivement, déjà les philosophes de l'antiquité furent entraînés dans ces erreurs par cette fausse supposition. La première de ces erreurs forme la base de l'idéologie platonicienne. Comprenant que les concepts, par lesquels nous pensons les choses qui nous entourent, sont immaté-

[1] Voilà pourquoi S. Thomas répond ainsi à l'objection faite contre la connaissance des choses finies par Dieu, fondée sur ce que Dieu devrait être soumis au changement comme les choses qu'il connaît : « Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repræsentationis tantum ; sicut per statuam auream ducimur in cognitionem hominis. » (*De verit.*, q. 2, a. 5, ad. 5.— Cf. ibid. a. 7, et q. 10. a. 4. ad. 4. S. Thom. *Summ.*, p. 1, q. 84, a. 1.)

riels et par conséquent immuables, nécessaires et universels, tandis que les choses de ce monde ont plutôt un être particulier, contingent et mobile, Platon supposa que les idées existent hors des choses avec les propriétés qui les distinguent, c'est-à-dire comme quelque chose d'immatériel, de nécessaire [1] et d'immuable. Les idées, et non pas les êtres corporels, seraient donc les objets propres de nos représentations intellectuelles ; ce serait par les idées que nous connaîtrions les choses. L'existence qu'il attribue ainsi aux idées est, cependant, absolument incompréhensible ; d'ailleurs la connaissance que nous en aurions ne pourrait pas servir pour expliquer celle que nous avons des corps. Pour parvenir à la science des choses corporelles, ne faudrait-il pas, en effet, concevoir aussi par des représentations intellectuelles même ce qu'elles ont de changeant et de matériel ? Or, c'est ce qui serait impossible au moyen des idées, entendues dans le sens des platoniciens, puisque ces idées excluent précisément ce côté mobile et matériel. Comment pourrions-nous même avoir le concept de matière et de mouvement, puisque, évidemment, la matière et le mouvement ne peuvent pas exister à la manière de ces idées, c'est-à-dire ne peuvent pas avoir une réalité immatérielle et immobile ? — De plus, dans ce système, nous ne pourrions pas avoir une connaissance certaine des substances corporelles ; car, si ces idées existaient en réalité, leur être différerait essentiellement de celui des corps. Par conséquent, d'une part, elles ne pourraient pas être la substance même des corps, et, d'autre part, nous ne serions pas autorisés à juger, par la connaissance que nous aurions des idées, de la substance des corps. Ainsi donc, la supposition de

[1] Les scolastiques, en attribuant à Platon cette théorie des idées, suivaient en cela son disciple Aristote (*Metaph.*, lib. 7, al. 6). Ils n'ignoraient pas, cependant, qu'on peut supposer avec S. Aug. (*De civ. Dei*, l. 7, c. 28), que Platon ait voulu parler de la réalité éternelle des idées dans l'intelligence divine. (Cf. Suarez, *Metaph. Disp.*, 6, sec. 2.)

ces idées, ainsi que la connaissance des corps qui en résulterait, seraient absolument arbitraires.

Platon fut amené à cette hypothèse, parce qu'il s'était formé une notion peu exacte de la ressemblance que la représentation doit avoir avec la chose représentée[1]. Pour que la connaissance ait lieu, il faut, sans doute, que ce qui distingue l'objet connu, ou sa forme, se trouve aussi dans le sujet connaissant: mais il n'est pas nécessaire qu'elle y soit de la même manière. Même dans les choses, la forme, par laquelle elles se ressemblent, peut exister de différentes manières. Une même propriété peut se trouver à un haut degré dans l'une, tandis qu'elle est dans un moindre degré dans l'autre. Dans l'une, cette propriété se trouve réunie à une propriété différente qui manque absolument en d'autres. Néanmoins elle est, en tous ces cas, la raison véritable de la ressemblance. C'est ainsi, par conséquent, que la forme sensible (le phénomène) se trouve également dans les choses d'une autre manière que dans les sens qui la perçoivent. Dans les choses, la forme est liée à la matière qu'elle compénètre; mais dans les sens elle est dégagée du principe matériel; la couleur et la figure de l'or, par exemple, sont seules dans l'œil qui, assurément, n'en contient pas la substance. Toutefois les phénomènes sensibles se trouvent dans l'œil au moyen de la lumière matérielle, tandis qu'ils existent dans l'imagination sans cette lumière. La représentation intellectuelle peut donc aussi contenir ce qui distingue les choses, c'est-à-dire leurs formes accidentelles ou substantielles, d'une autre manière qu'elles ne se trouvent dans les choses mêmes, en d'autres termes, sans leur être matériel et changeant[1]. Qu'on n'oublie pas, pour comprendre la

[1] Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito. (S. Thom., *ibid.*)

force de cette raison, que la forme dont parle le saint docteur n'est autre chose que ce qui produit l'assimilation ou la ressemblance du connaissant et du connu, dont nous avons souvent fait mention. Or, qui pourrait contester qu'un être, quoique différent d'un autre par sa nature, puisse néanmoins devenir l'image de cet autre[1]?

25. Le même principe renferme la réfutation d'une autre erreur tout opposée à celle de Platon. Se fondant sur le principe que le semblable est connu par le semblable, certains philosophes anciens avaient soutenu que l'âme de l'homme, connaissant ce qui est corporel, doit être également corporelle. Comme nous pouvons connaître non-seulement quelques corps déterminés, mais en général tous les corps, ils supposaient que l'âme était composée de la matière première dont tout a été formé. Selon la diversité des opinions sur la nature de cette matière première, la substance de l'âme était regardée tantôt comme feu, tantôt comme eau, tantôt enfin comme un mélange de plusieurs éléments[2].

Ces philosophes aussi recouraient à une hypothèse qui, si elle était fondée, rendrait plutôt toute connaissance des choses absolument incompréhensible. S'il y a une matière dont tous les corps soient formés, ceux-ci n'empruntent pas d'elle leur être distinctif qui a plutôt sa source dans la forme. Si donc la chose connue doit être dans le connaissant par son essence, il ne suffit pas que l'âme possède la matière commune à tous les corps ; il faut que cette matière y soit avec la forme qui donne à chacun sa nature particulière.

[1] S. Thom., *ibid.*

[2] Hoc animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simil cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. (*Ibid.*, a. 2.)

Ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam et sic de cæteris. (*De verit.*, p. 2, a. 2.)

C'est seulement lorsque nous connaissons cette nature que nous avons une véritable connaissance de la chose. Il faudrait donc conclure que, pour connaître diverses choses, l'âme devrait avoir la nature non-seulement de l'eau et du feu, mais encore celle de tous les êtres qu'elle connaît, et qu'elle devrait être ainsi pierre, arbre, animal, etc.

26. Quoique la nature des choses demande évidemment une certaine présence de l'objet connu dans le sujet connaissant, il suit toutefois de ce qui précède qu'il ne peut y être de la manière dont il existe en lui-même. Voilà pourquoi Aristote rejetait le principe des anciens Grecs qui disaient que « le semblable est connu par le semblable, » ou plutôt, si l'on aime mieux, il le corrigeait en y ajoutant cet autre principe : « le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant[1]. » Ce principe nous indique le fondement de la possibilité ainsi que de la diversité de toute connaissance. Pour en faire ressortir la *possibilité* de la connaissance, voici comment on pourrait l'expliquer. Bien que la représentation doive s'accorder, par sa nature, avec l'essence de celui qui connaît, puisqu'elle n'est que l'acte du principe connaissant, elle peut néanmoins servir pour connaître une chose d'une nature différente, parce que, par la représentation, celle-ci commence à exister dans l'intelligence d'une manière conforme à la nature du principe connaissant. Évidemment si les choses, outre leur être réel et intrinsèque, ne pouvaient avoir un être idéal dans un autre, aucune œuvre artistique ni aucune connaissance ne seraient possibles. — Ce principe montre aussi la cause de la *diversité* des connaissances. On voit immédiatement par là pourquoi les choses

[1] Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, vel: Receptum est in recipiente per modum recipientis. (S. Thom., *ibid.*, a. 1.)

matérielles sont en nous, par la connaissance, d'une manière plus parfaite qu'elles n'existent dans la réalité ; pourquoi, au contraire, Dieu et les choses purement spirituelles doivent être dans notre connaissance d'une manière moins parfaite qu'en eux-mêmes [1].

Que dirons-nous donc, après ces considérations, de l'accusation que Günther et ses disciples dirigent contre la scolastique, à savoir que, se rendant esclave de l'axiome : « Le semblable n'est connu que par le semblable, » elle n'a pas su former une théorie de la connaissance qui la mît à l'abri du panthéisme ? Dès le début de ses recherches sur la connaissance intellectuelle, saint Thomas signale précisément l'axiome cité comme la source d'erreurs condamnables. De plus, en réfutant cet axiome, il en établit un tout autre auquel, comme nous le verrons, il reste toujours et partout fidèle. Et qu'on ne croie pas que ces pensées du Docteur angélique aient été perdues de vue par les autres scolastiques. Cajetan, son plus célèbre commentateur, les fait ressortir de la manière la plus expresse [2], et on les trouve aussi exposées dans les manuels les plus élémentaires de la philosophie scolastique. Cajetan observe, sans doute, que le principe : « Le semblable est connu par le semblable, » peut être interprété de manière à ne renfermer aucune erreur. S'il s'agit, dit-il, de la connaissance qui perçoit immédiatement l'essence des choses, il faut à la vérité que l'objet connu ne soit pas supérieur, par son être, au principe connaissant ; mais, comme cet axiome n'exclut pas que l'être supérieur puisse connaître ainsi l'être qui lui est inférieur, on ne peut pas non plus en conclure que l'être inférieur ne

[1] Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum, quæ sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis ; earum vero, quæ sunt intra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res... ipsæ nobilius esse habeant, quàm in se ipsos. (*De verit.*, q. 15, a. 2.)

[2] In *Summ.* S. Thom., p. 1, q. 12, a. 4 ; q. 14, a. 1 ; q. 84, a. 1 et 2.

puisse connaître l'être supérieur d'aucune manière. Car, s'il n'en perçoit pas immédiatement l'essence, il peut cependant le connaître par ses manifestations ou par ses œuvres. Que ces considérations suffisent pour le moment; nous reviendrons plus tard sur cette question.

III.

TROISIÈME PRINCIPE. — La connaissance est d'autant plus parfaite que le principe connaissant s'éloigne davantage, par la nature de son être, de la matérialité.

27. Ayant démontré que l'âme, pour connaître les choses corporelles, n'a pas besoin d'être corps elle-même, saint Thomas ajoute une vérité, que nous pouvons regarder comme un troisième principe de la scolastique sur la connaissance : la puissance de connaître, dit-il, doit être d'autant plus grande que le principe connaissant s'éloigne davantage de l'être qui distingue les corps, ou de la matérialité [1]. Pour comprendre en quel sens les scolastiques soutenaient ce principe, écoutons Cajetan, expliquant, d'accord avec saint Thomas [2], par la nature de la connaissance, sa diversité dans les différents êtres.

La connaissance est une espèce d'activité. Pour en déterminer les divers degrés de perfection, il faut donc examiner d'abord en quoi la connaissance se distingue des autres espèces d'activité. L'activité la moins parfaite d'un être consiste à ne produire des changements qu'au dehors

[1] Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. (S. p. 1, q. 84, a. 2.)
Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. (*De verit.*, q. 2, a. 2.)

[2] *Contr. Gent.*, lib. 4, c. 11.

ou en d'autres êtres; telle est l'activité du feu qui échauffe, ou de l'eau qui mouille. Tournée entièrement vers le dehors, elle se distingue absolument de l'activité intérieure ou immanente par laquelle l'être qui en est doué influe sur lui-même, ou mieux, opère dans son être propre. Cette activité constitue la vie. Les êtres vivants, qui n'arrivent que graduellement à la perfection dont ils sont capables, se développent et se perfectionnent par l'exercice même de cette activité. Au degré le plus bas de la vie, dans la végétation, ce développement a lieu par l'intussusception ou par l'expulsion de choses matérielles. Cependant le caractère constitutif ou la perfection de la vie végétative ne consiste pas exclusivement dans ce double phénomène. Les végétaux sont vivants, parce que, en exerçant ainsi leur activité, ils forment et développent leur être. La puissance de se former et de se développer ainsi, voilà ce qui constitue leur perfection ; mais qu'ils ne puissent se développer que graduellement, par des changements continuels et par des accroissements ou des décroissements matériels, voilà leur côté imparfait. Aussi la vie végétative se distingue-t-elle tout-à-fait (*toto genere*) de celle que nous nommons la connaissance. L'être qui connaît se développe aussi par son activité et le fait en s'appropriant des choses étrangères ; toutefois il ne reçoit pas en lui-même ces choses étrangères selon leur être matériel (réel), mais seulement selon leur être spirituel (idéal). L'activité du principe connaissant est donc bien plus intérieure ou immanente que la végétation ; car la connaissance qu'elle engendre n'est autre chose que le principe actif en acte, ou agissant actuellement. Quoique le principe connaissant se développe en s'appropriant quelque chose de distinct, on ne trouve cependant en lui aucun accroissement par le moyen d'un être étranger, puisqu'il se l'approprie seulement en engendrant, par son activité immanente, une ressemblance de l'objet connu ou son être idéal. Aussi est-ce exclusi-

vement en ce sens que les scolastiques disaient avec Aristote : « Le connaissant devient tout ce qu'il connaît. »

28. Ce caractère qui distingue la connaissance de la végétation, se trouve déjà au degré le plus bas de la connaissance, dans la perception des sens. Il est vrai que celle-ci n'a pas lieu sans une certaine action des choses extérieures sur les organes des sens, mais, pour que la cause de cette impression soit perçue, il faut précisément l'intervention de cette activité par laquelle l'être connaissant engendre en lui l'image de la chose connue. L'âme, excitée par cette impression, donne à l'organe du sens intérieur une forme qui répond à l'impression reçue du dehors; et c'est parce que cette activité de l'âme est dépendante de l'organe corporel et qu'elle a lieu entièrement dans ce même organe, que la représentation sensible ne peut être que matérielle.

Toute connaissance intellectuelle, au contraire, suppose des représentations qui n'ont rien de matériel et ne peuvent se former dans un organe du corps. Lorsque, par exemple, non-seulement nous percevons un objet comme quelque chose de vert, de rouge, etc., mais encore nous le pensons (intellectuellement) comme une plante, cette pensée renferme les représentations de l'être, de la substance, de l'unité, de la vie. Par ces représentations nous pouvons penser aussi bien ce qui est spirituel que ce qui est matériel; elles n'ont par conséquent rien de matériel. Comme, d'une part, la connaissance ne peut d'aucune manière exister sans que la chose connue se trouve dans le connaissant par sa ressemblance, et que, d'autre part, un organe matériel ne peut pas recevoir une image immatérielle, le principe intellectuel ne peut produire l'image intelligible, comme le principe sensible, dans un organe qui lui soit uni; mais il doit l'engendrer dans sa propre substance. Ici nous trouvons par

conséquent une activité immanente plus élevée, un principe vital qui se meut en lui-même. Le principe sensible est également actif en lui-même, mais ce n'est que parce que l'organe sans lequel il ne pourrait agir lui appartient et forme avec lui une seule nature. L'âme humaine, au contraire, possède, outre l'activité dont le corps est l'instrument, une autre activité qui s'accomplit dans sa propre nature spirituelle. — Toutefois la connaissance intellectuelle présuppose en nous la perception des sens, et, quoique le principe intellectuel ne subisse aucune influence des représentations sensibles, on ne peut cependant le regarder comme indépendant, sous tout rapport, de ces représentations. Le pur esprit ne connaît pas de la même manière; il vit en lui-même avec une pleine liberté, s'appropriant l'être idéal des choses sans dépendre d'aucune.

Plus l'activité est pure et indépendante, plus aussi, disent les scolastiques, le principe agissant s'élève au-dessus des imperfections de la matière. Comme nous le démontrerons plus tard, les scolastiques reconnaissaient l'activité en tout être matériel; cependant ils regardaient dans le corps la forme comme l'élément actif, tandis que la matière passait pour purement passive. Si la matière ne possède aucune activité, elle n'est aucunement déterminée, mais doit recevoir sa détermination de la forme. Les divers êtres s'éloignent donc aussi de l'imperfection propre à la matière dans la mesure qu'ils peuvent se déterminer eux-mêmes. Et si, pour cette raison, l'imperfection de leur être matériel diminue dans les corps organisés, parce qu'ils ont en eux-mêmes le principe qui les forme et les développe, et plus encore dans les êtres doués de sensibilité, cependant la véritable indépendance de la matière ne se trouve que dans l'esprit subsistant en lui-même et déterminé par son propre être et par sa propre activité. Or, quand un être n'a aucunement besoin d'influences extérieures, mais possède

la perfection dont sa nature est capable, par cela seul qu'il est, il forme le contraste le plus parfait avec l'être matériel indéterminé et mobile. L'acte pur se trouvera réuni dans son être au repos le plus complet ou à l'immutabilité absolue. La perfection de la vie, en effet, ne consiste pas pour un être à se former et à se développer, mais plutôt à posséder d'une manière intime et permanente le principe de sa perfection [1]. Or, comme nous l'avons vu, la perfection de la vie et de l'activité est le principe et la mesure de la connaissance; par conséquent, de l'opposition parfaite de Dieu et des êtres matériels, nous devons aussi conclure l'absolue perfection de la connaissance divine [2].

29. Éclaircissons encore cette pensée, en la regardant sous un autre aspect. Quoique les formes qui donnent aux corps leur nature déterminée appartiennent à leur essence et soient appelées pour cela substantielles, elles ont cependant cela de commun avec les accidents qu'elles ont besoin, pour exister, de la matière comme d'un substratum; elles naissent et périssent dans la matière par suite des influences diverses que, dans la nature, les corps exercent les uns sur les autres. Le principe de la connaissance purement sensible qui se trouve dans les brutes, ou l'âme des bêtes, n'est autre chose, d'après les scolastiques, qu'une forme matérielle. De l'imperfection de son être matériel, nous pouvons pareillement conclure l'imperfection de son activité ou de sa connaissance. Comme son être, son activité est limitée à la matière et dépendante de la matière. Existant exclusivement comme une détermination de la matière, elle ne peut connaître qu'en produisant dans l'organe de la sensibilité interne la modification qui imite l'objet externe. L'image ainsi formée, étant cor-

[1] Suarez., *Metaph.*, disp. 30, sect. 14 : quomodo Deus vivat.
[2] Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis. (S. Thom., *De verit.*, q. 2, a. 2.)

porelle comme son organe, ne peut représenter que les phénomènes extérieurs (les accidents) par lesquels se manifeste l'objet particulier. De plus, la perception non-seulement doit être bornée à ces phénomènes, mais elle doit avoir aussi leur inconstance, participer à leurs transformations continuelles, puisqu'elle n'est autre chose que le phénomène d'un être de la nature, d'un corps.

L'esprit, au contraire, a un être subsistant en lui-même. Par sa nature, l'esprit humain peut être sans doute la forme et le principe vital du corps. Quoiqu'il lui soit plus naturel d'être uni à un corps pour ne former avec lui qu'un seul être, toutefois son existence ne dépend pas de cette union. Il ne peut pas être détruit par les forces qui agissent dans la nature, parce qu'il ne leur doit pas l'existence; seule la puissance divine, qui l'a créé, peut aussi l'anéantir. Pareillement, l'esprit n'a pas besoin d'un autre être pour persévérer dans l'existence, et par son être substantiel il ne peut ni croître ni diminuer. Ne pouvant pas s'approprier, comme les corps, des choses étrangères selon leur être physique, l'acte par lequel il en saisit l'être idéal doit être d'une nature toute différente que l'acte de l'être purement sensitif. Et comme on s'explique par son indépendance de la matière pourquoi l'esprit connaît non-seulement au moyen de l'image produite dans les organes du corps, mais encore au moyen de l'image intelligible engendrée dans sa substance spirituelle, nous comprenons aussi, par la stabilité et l'immutabilité de son être immatériel, pourquoi il connaît les choses non-seulement selon leurs phénomènes fugitifs, mais encore selon leur essence immuable.

Quoique l'âme humaine possède une vie indépendante du corps, elle est cependant unie au corps dans l'unité d'essence, et une conséquence naturelle de cette union, c'est que l'homme ne peut s'élever aux connaissances intellectuelles qu'en partant des représentations sensibles. Voilà

pourquoi nous ne percevons pas immédiatement l'essence des choses et nous ne pouvons la connaître que par les phénomènes dont nous devons obtenir les représentations peu à peu. Le pur esprit, au contraire, ayant une vie purement intellectuelle, peut connaître immédiatement l'essence des choses, et il est capable de les connaître ainsi dès le premier instant de son existence[1].

Dans les anges, toutefois, comme dans tous les êtres qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur existence, nous devons distinguer l'essence des facultés qui en procèdent, ainsi que les facultés des actes par lesquels elles deviennent agissantes. Sous bien des rapports, par conséquent, ces êtres sont en puissance et sujets aux changements. En nous, la connaissance acquise, mais latente dans l'esprit, se distingue de la connaissance actuelle par laquelle la chose connue est présente à l'esprit. Ainsi en est-il de l'ange. Il possède sans doute, dès le premier instant de son existence, la faculté déjà développée de connaître les vérités relatives à l'ordre naturel, mais il ne possède pas pour cela la connaissance actuelle de toutes ces vérités qui ne sont pas nécessairement toujours présentes à son intelligence. L'ange aussi vit dans le temps; voilà pourquoi ses représentations peuvent varier et ses connaissances expérimentales peuvent augmenter. Ajoutez à cela que sa science peut grandir par les révélations surnaturelles et son intelligence peut recevoir une intensité nouvelle et être élevée au-dessus de sa sphère naturelle par les lumières de la grâce[2]. — Dieu seul est exempt de toute potentialité dans la connaissance, comme dans l'être. Parce qu'il existe par lui-même, non-seulement l'essence s'identifie en lui complétement avec l'existence, mais aussi l'essence avec la puissance et la puissance avec l'acte.

[1] *Summ*., p. 1, q. 55, a. 2; Cf., q. 79, a. 2. — Jein. 122.
[2] *Summ.*, p. 1, q. 58, a. 1. — Cf. *ibid.*, q. 54, a. 1.

La connaissance n'est pas en Dieu un simple phénomène ou accident, mais son essence ou sa substance même ; aussi doit-il y avoir en lui une vision permanente et immuable de tout ce qui est intelligible, du réel aussi bien que du possible. C'est même par cette simplicité et par cette immutabilité, qui en est inséparable, que l'être et la connaissance de Dieu, dépassant tout ce que nous pouvons concevoir, forment le contraste le plus parfait avec la matière qui, étant absolument indéterminée, est divisible à l'infini et change indéfiniment[1].

30. En lisant ces explications, quelques-uns de nos lecteurs se sont sans doute souvenus de l'objection que Günther ne cesse de répéter. Les scolastiques, en déterminant la diversité spécifique des créatures par leur ressemblance plus ou moins grande avec le créateur, ont bien pu reconnaître, d'après lui, une différence de *degré* ou de *quantité* soit entre les créatures comparées les unes aux autres, soit même entre les créatures et Dieu, mais non une différence *essentielle* ou de *qualité*. Aussi Günther accuse-t-il les scolastiques de n'avoir pas su, avec leur théorie, s'opposer efficacement aux erreurs du panthéisme. Nous nous contentons, pour le moment, de répondre à cette objection qu'on ne peut pas voir une erreur dans le système qui admet la ressemblance de Dieu, de l'être absolu avec les créatures ; car, quoique finies, les créatures possèdent un être véritable. S'il en est ainsi, la ressemblance doit être plus grande dans les créatures plus parfaites. Mais cette ressemblance ne s'entend-elle, comme Günther le veut, que des seules formes ou, comme il l'explique, des opérations par lesquelles l'être se manifeste, ou bien, si on l'étend à tout l'être, même à la substance, supprime-t-on nécessairement toute différence essentielle?

[1] *Ibid.*, q. 14, a. 4; *De verit.*, q. 2, a. 1, 2; *Cont. Gent.*, l. I, c. 45 et seq.; l. IV, c. 11.

Nous aurons plus tard l'occasion d'étudier cette question.

Saint Thomas, principalement, rattache la vérité que nous venons d'étudier, qu'un être possède la connaissauce dans la mesure de son immatérialité, à un autre principe de la scolastique qui pourrait, à première vue, offrir de plus grandes difficultés. Voici ce principe : Les êtres privés de la connaissance ne possèdent que leur forme propre, tandis que ceux qui sont capables de connaître peuvent s'approprier aussi les formes d'autres choses. La faculté de connaître suppose donc une certaine extension, ou, comme d'autres scolastiques s'expriment, une certaine universalité de l'être. C'est précisément parce que le principe connaissant peut devenir toutes choses, qu'il est capable de tout connaître[1]. Ces propositions n'ont-elles pas une intime affinité avec ces autres doctrines si justement réprouvées et décriées, que Dieu, pour tout connaître, doit aussi être tout, ou bien qu'il produit les êtres, parce que, en se pensant, il se fait tout ou se transforme en tout? Nous affirmons néanmoins que les doctrines exposées des scolastiques se distinguent, de la manière la plus manifeste, des principes erronés du panthéisme.

Quelle est donc la substance, l'idée-mère du panthéisme? Selon ce système, c'est en déterminant, par la pensée, son être primitivement indéterminé que Dieu produit toutes choses. Les choses sont engendrées dans l'essence divine, dont elles émanent, selon leur être propre et réel, de sorte que l'essence divine se trouve en tous les êtres sous des formes multiples et diverses. C'est là une métamorphose de

[1] Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem : propter quod dicit philosophus (*De anima*, l. V, text. 37), quod anima est quodammodo omnia. (*Summ.*, p. 1, q. 14, a. 1.)

l'être absolu que Hégel a parfaitement caractérisée en appelant Dieu le *Progrès éternel* ou l'*éternel Devenir*. — Or, comment les scolastiques, au contraire, démontraient-ils le principe que le sujet connaissant est d'autant plus parfait que, dans son être aussi bien que dans son activité, il s'élève davantage au dessus des imperfections de la matière? L'imperfection de la matière consiste précisément, d'après eux, en ce que, primitivement indéterminée, elle peut devenir bien des choses et se cacher sous les formes les plus diverses. Dans l'esprit, au contraire, la stabilité de son être, bien qu'il soit créé et susceptible d'être anéanti, sans toutefois pouvoir être transformé, est la source et le principe de sa vie intellectuelle. Cette vie est pourtant encore imparfaite, parce que dans l'esprit, bien qu'il ne puisse pas être transformé substantiellement, on trouve néanmoins une série de phénomènes qui naissent et disparaissent, en un mot des changements réels. La connaissance, enfin, n'est parfaite que dans les êtres dont l'activité ne connaît pas de variations successives, où, par conséquent, il n'y a rien qui naisse et périsse, rien, ni dans la pensée ni dans l'être, qui se forme et devienne graduellement.

31. Incontestablement, voilà une doctrine diamétralement opposée au panthéisme. Mais n'est-elle pas en contradiction avec la théorie dont nous parlons ici? Nullement; ces deux théories, au contraire, ont une connexion si intime que l'une peut être démontrée par l'autre, la vérité de l'une soutenant l'autre. Celui qui connaît doit être ou devenir d'une certaine manière tout ce qu'il connaît, mais il ne le peut que dans la mesure de la stabilité de son être. Écoutons, sur ce point, saint Thomas. Une substance peut être parfaite de deux manières : d'abord par l'être qui la caractérise d'après son espèce. Cet être différant nécessairement de celui des autres choses, la perfection, qu'une créature possède doit être défectueuse, car elle n'est en quelque sorte qu'une partie des perfections répandues dans l'universalité

des êtres. Mais il y a encore une autre sorte de perfection par laquelle les perfections propres à un être peuvent se trouver en un autre. Voilà la perfection qui convient au principe connaissant comme tel ; car la connaissance n'est possible que si la chose connue est d'une certaine manière dans le connaissant[1]. La manière dont elle y est résulte déjà clairement des réflexions de Cajétan que nous avons rapportées plus haut; ajoutons cependant encore quelques considérations de saint Thomas. Il distingue deux sortes de changements, selon que l'être qui change s'approprie la forme d'un autre selon son être physique (réel) ou selon son être spirituel ou idéal[2]. Les êtres matériels subissent la première espèce de changement, de façon, toutefois, que souvent ils perdent leur être propre en recevant celui d'un autre. La connaissance ne se conçoit que par la seconde espèce de changement. Loin de supposer la première espèce, elle est d'autant plus parfaite qu'elle l'exclut davantage. Parmi les sens déjà, celui-là est le plus étendu dont l'organe souffre le moins de changements, à savoir la vue[3]. L'esprit n'est capable de s'approprier les choses par la connaissance, non-seulement quant à leurs phéno-

[1] P. 49, 1. Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit, secundum propriam speciem... Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quæ est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens : quia secundum hoc aliquid a cognoscente cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem et ideo in III de anima dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. (*De verit.*, q. 2, a. 2.)

[2] Est duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto : spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris est in pupilla quæ non fit per hoc colorata. (*Summa*, p. 1, q. 78, a. 3.)

[3] *Ibid.*

mènes, mais encore quant à l'essence, qu'en vertu de l'immutabilité de sa propre substance. Cette doctrine a des racines si profondes dans la philosophie scolastique qu'on y démontre l'immatérialité et l'indestructibilité de l'esprit, en s'appuyant précisément sur cette faculté qui le distingue [1]. On voit par là en quel sens les scolastiques disaient, avec Aristote, que notre nature intellectuelle, c'est-à-dire ce qui en nous est indestructible et immortel, peut devenir toutes choses. On comprend aussi pourquoi saint Thomas ajoute, à l'endroit cité, que chaque créature ne contenant, par l'être propre à son espèce, qu'une partie minime de la perfection de l'univers, l'âme humaine peut, au contraire, embrasser, par la connaissance, la perfection de tout l'univers.

32. Ces considérations expliquent suffisamment en quel sens les scolastiques attribuaient au principe de la connaissance une certaine universalité dans l'être. Ils ne pouvaient entendre par là que cette constitution de l'intelligence, en vertu de laquelle elle peut devenir l'image intelligible de beaucoup d'autres choses, en s'appropriant, non réellement mais idéalement, la manière d'être qui les distingue. Les êtres, qui ne connaissent pas, sont limités à leur propre forme, tandis que ceux qui sont doués de connaissance peuvent recevoir la forme des autres êtres. Ce n'est cependant, ajoute aussitôt saint Thomas, que par l'image (*species*) que la chose connue est dans le connaissant. Aussi est-ce en ce sens seulement qu'il reconnaît à la substance intelligente une plus grande plénitude de l'être. — Toutefois la présence de ces idées n'en est pas la seule raison. La faculté de s'approprier ainsi les choses par leur être idéal suppose, dans l'être réel, ou dans la substance de celui qui connaît, une perfection qu'on appelle avec raison une plénitude de l'être. Les scolastiques aiment à exalter cette force merveil-

[1] S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 75, a. 6. — *Contr. Gent.*, l. 2, c. 50, 55.

leuse que possède l'esprit d'engendrer, avec une grande facilité, les images vivantes ou les imitations de choses innombrables, de saisir par la pensée tout ce qu'il y a dans le monde de bon et de parfait, et de se l'approprier pleinement par l'amour. C'est par là surtout, disent-ils, que l'homme est un monde en petit et l'image de son créateur. Comme toute perfection créée était primitivement contenue en Dieu, l'océan incommensurable de tout être, l'esprit aussi peut être comparé à une mer vers laquelle se précipitent toutes les perfections des êtres créés[1].

Or, cette doctrine, en quoi ressemble-t-elle aux erreurs du panthéisme dont nous parlions plus haut? Certains adversaires trouveront peut-être le sujet d'une nouvelle accusation dans la comparaison que nous venons de rapporter. Ils pourraient s'imaginer que, selon les scolastiques, le même esprit, qui est la source de tous les êtres, arrive dans l'homme à la pleine conscience de lui-même et les reprend ou les recueille de nouveau dans l'homme par le moyen des concepts. Mais que ne peut-on pas trouver dans une expression figurée, si on l'interprète arbitrairement sans égards aux intentions de ceux qui s'en servent? D'après les principes des scolastiques, aussi précis que longuement développés, Dieu puise dans son être infini la plénitude des idées de toutes les choses possibles, et en vertu de ce même être il possède la puissance illimitée de réaliser, hors de lui, toutes

[1] Ex quo apparet mirabilis ac plane divina vis intellectus producendi in se actus et habitus, hoc est vivas imagines omnium rerum quæ sunt in mundo et etiam aliarum, quæ non sunt in mundo. Cognoscendo vero omnia intellectus quodammodo fit omnia et trahit ad se perfectionem omnium rerum... Mirabilis est etiam vis voluntatis, qua amando omnia bona, præsertim honesta, fit bona omni bonitate. Hinc est, ut homo præcipue per intellectum sit microcosmus, quia quot species rerum sunt in mundo, tot possunt poni intentionaliter in intellectu; sit etiam imago Dei : quia sicut Deus est pelagus omnis entitatis et perfectionis, in quo primo est omnis entitas et perfectio; sic intellectus est pelagus secundarium, in quod a Deo confluunt omnes perfectiones objectorum et rerum. (Maurus., quæst. 4.)

celles qu'il veut. L'âme humaine, au contraire, en vertu de son être spirituel, ne possède que la faculté de s'approprier, par des représentations imitatrices, ce que Dieu a créé. Dieu et l'esprit créé sont donc comparés à l'océan, mais dans un sens tout différent. Mais en voilà assez sur cette comparaison ; revenons encore à la doctrine même qui seule est ici en cause.

D'après le panthéisme, une seule et même substance existe en un nombre infini d'individus qui ne sont plus que ses modes ou phénomènes; c'est en cela qu'il fait consister l'universalité de leur être. Confondant les principes et les lois de l'existence ou plutôt du devenir avec les principes et les lois de la pensée, de sorte que les développements de la pensée constituent aussi les développements de l'être, les panthéistes veulent aussi expliquer l'origine des choses par l'émanation idéale de l'absolu. L'absolu, en se développant et se manifestant par la pensée, devient tout ce qu'il pense. D'après les scolastiques, au contraire, le principe connaissant n'a une certaine universalité dans l'être que par les représentations qui lui permettent de s'approprier beaucoup de choses. La qualité qui convient à sa substance, sous ce rapport, est donc absolument opposée à la qualité qui serait requise, si les choses connues tiraient leur être de la substance même du sujet connaissant. Car, répétons-le encore, l'esprit ne peut posséder l'être idéal des choses que parce que son être, quoique créé et pouvant être anéanti, ne peut pas, cependant, être transformé en un autre être. Dieu aussi est, d'une manière idéale, tout ce qui existe ou peut exister, parce que rien en lui ne peut se transformer réellement, et que rien ne peut sortir de sa substance par une émanation réelle.

CHAPITRE II.

DE LA NATURE DES REPRÉSENTATIONS INTELLECTUELLES.

Après avoir exposé les principes établis par les scolastiques sur la connaissance, nous avons à étudier maintenant, avec eux, les représentations dans lesquelles se meut notre pensée. Nous devons chercher d'abord à déterminer leur nature subjective ou la qualité qu'elles ont de fait. Ce n'est qu'après cet examen que nous pourrons entrer dans l'étude approfondie de leur origine, de leur objet et de leur valeur.

I.

Différence des représentations intellectuelles et des représentations sensibles.

33. Nous ne pensons pas seulement des substances supersensibles, existant hors des objets qui tombent sous les sens, par exemple les purs esprits, mais encore, dans les choses sensibles mêmes, nous saisissons des aspects absolument inaccessibles aux sens. Car tout ce que nous connaissons par les sens, par exemple la dureté, l'odeur, la douceur, la couleur, la figure, nous ne le regardons pas comme constituant la chose, mais seulement comme une modification qui lui est inhérente et par laquelle elle devient perceptible et se manifeste. Bien que de grandes variations aient lieu dans ce qui est accessible aux sens, l'esprit ne persiste pas moins à regarder la chose comme toujours la même. Mais

de ce qu'il regarde les impressions diverses, dont les sens sont affectés, comme les conséquences d'un changement survenu dans la chose, il suit qu'il y conçoit quelque chose de distinct de ce que les sens perçoivent, quelque chose de permanent qui subit divers changements. En un mot, il distingue les phénomènes ou les accidents variables de l'être ou de la substance.

Lorsque certains phénomènes ont cessé d'exister, nous croyons, il est vrai, que l'être propre ou la substance de l'être a également disparu. Mais il suit de là seulement que nous regardons ces phénomènes comme inséparables de la substance, et non comme la substance même. Lorsque nous voyons, par exemple, une fleur fanée, nous jugeons qu'elle a perdu la force vitale qui lui donnait son être propre comme fleur et que bientôt elle sera réduite en poussière. Nous jugeons ainsi, parce que nous ne retrouvons plus, dans cette fleur desséchée, quelques-uns des phénomènes que les sens y perçoivent d'ordinaire; néanmoins nous ne regardons pas les phénomènes qui ont cessé d'exister, comme la force vitale même, mais seulement comme ses effets et ses manifestations. Nous concevons donc la substance comme distincte de ce qui est perçu par les sens, et nous distinguons les phénomènes eux-mêmes en essentiels et non-essentiels d'après leur connexion avec la substance.

Les qualités, les états et les phénomènes d'une chose peuvent subir bien des changements, sans que nous devions admettre la transformation de la substance. Nous continuons à la regarder toujours comme la même. Pareillement nous pouvons remarquer en plusieurs individus certaines différences, et cependant nous les concevons tous par une seule représentation comprenant ce qui est commun à tous. Ces représentations sont *universelles ;* ce sont des représentations dont l'objet peut être multiplié ou, ce qui revient au même, peut se trouver en plusieurs individus.

34. Par ces représentations universelles, l'esprit ne pense

pas seulement les substances que la raison seule peut connaître, mais encore les propriétés, les états et les phénomènes que les sens y perçoivent. Les classant comme les substances, en genres et en espèces, il les distingue en essentiels et en accidentels. Il est évident, toutefois, que ces représentations universelles d'accidents n'ont pas été obtenues par la perception des sens, mais exigent l'intervention d'une faculté supérieure. Les sens, en effet, ne peuvent connaître que les phénomènes des choses individuelles et ne perçoivent jamais ces choses sans les caractères contingents qu'elles possèdent dans la réalité. Leurs perceptions dépendent, en outre, de la présence des choses; ils ne peuvent les apercevoir que si l'objet sensible les impressionne actuellement d'une manière immédiate ou médiate. Aussi ne perçoivent-ils pas l'objet isolé, mais dans sa liaison avec beaucoup d'autres, qui l'entourent dans la réalité. La faculté de percevoir interne ou l'imagination ne dépend pas, il est vrai, de la présence des choses; elle les voit dégagées et séparées de tout le reste, mais son objet est toujours quelque chose d'individuel, et, par là même, accompagné de déterminations contingentes, inséparables de tout ce qui est particulier. Outre l'imagination et la mémoire, il doit y avoir dans le sens interne, même des brutes, une certaine faculté de juger (*vis æstimativa*). Les animaux recherchent ou fuient certaines choses, non-seulement parce qu'elles impressionnent les sens d'une manière agréable ou désagréable, mais encore parce qu'elles leur sont utiles ou nuisibles. La brebis ne fuit pas le loup, parce que sa couleur ou sa figure lui répugnent, mais parce qu'elle le craint comme un ennemi. L'hirondelle ne ramasse pas les ordures pour s'y délecter, mais parce qu'elle en a besoin pour la construction de son nid (1). On croit donc, avec raison, que les animaux doivent avoir des représentations par lesquelles

[1] Cf. S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 78, a. 4.

ils reconnaissent diverses choses particulières comme appartenant à la même espèce, à l'espèce qu'ils recherchent ou fuient instinctivement. On a appelé ces représentations *images communes* (universalia sensus). Cette connaissance s'explique toutefois suffisamment par la similitude des phénomènes perçus par les sens, avec ceux qui restent gravés dans l'imagination, quoique celle-ci ne représente jamais que des choses individuelles [1]. Les représentations intellectuelles se distinguent donc des représentations sensibles, en ce que les sens ne perçoivent jamais que le particulier et encore en perçoivent seulement les phénomènes extérieurs, tandis que la raison, outre les phénomènes, pense la substance et se forme de la substance comme des phénomènes des représentations universelles [2].

II.

Importance des représentations universelles pour la science.

35. Tandis que ce qui est perçu par les sens subit des changements, ce qui est perçu par le moyen des concepts ou des représentations universelles reste invariablement le

[1] Maurus, *Quæst. phil.*, q. 34.

[2] Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum : similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum; unde in III de anima dicitur (Text. 26), quod objectum intellectus est quod quid est. (S. Thom. *S.*, p. 1, q. 57, a. 1.)

Sensus non est cognoscitivus nisi singularium : cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus : intellectus autem est cognoscitivus universalium. (*Cont. Gent.*, l. 2, c. 66.)

Cf. *Summa,* p. 1, q. 12, a. 4; — q. 85, a. 1 et 3; — p. 1. 2 æ. q. 29, a. 6. Suarez. *De Anima,* l. 4, c. 3; dub. 3 et cap. 4.

même, tant que les choses existent, et lorsqu'elles cessent d'exister, leur destruction n'entraîne pas celle de la vérité que nous y avions perçue par les concepts. Cette vérité consiste, premièrement, dans l'accord des éléments ou des caractères que le concept renferme, accord qui est le fondement de la possibilité intrinsèque des choses. Le concept, n'étant que l'expression de l'essence, fait connaître ce qui est nécessaire dans une chose, quand elle existe réellement, et ce qui lui convient ou ne lui convient pas. Par le concept de l'homme, comme d'un être raisonnable et sensible, nous déterminons les propriétés et les forces sans lesquelles la nature humaine ne peut exister, ainsi que celles qui peuvent ou ne peuvent pas lui convenir. Nous connaissons aussi, par son essence, la destinée de l'homme et la perfection qu'il peut et doit atteindre. Ainsi, la vérité que les concepts nous révèlent ne comprend pas seulement les lois de l'actualité ou de l'existence des choses, mais encore la règle et le terme de leur perfectibilité. L'ensemble de ces vérités constitue l'être idéal des choses qui précède leur actuation et persiste après leur anéantissement, parce qu'il est éternel et immuable. Aussi les scolastiques disaient-ils que, par les universaux, nous contemplons la réalité mobile, contingente et imparfaite à la lumière de l'immuable, du nécessaire et du parfait.

36. Mais pourquoi les scolastiques attribuent-ils la connaissance de l'essentiel et du nécessaire, propre à la raison, aux universaux ou aux concepts universels? N'y a-t-il donc rien dans les choses qui leur soit essentiel, en tant qu'elles sont des individus? On dit souvent que les êtres de même espèce diffèrent uniquement par le nombre en tout ce qui leur est essentiel, ou bien, ce qui revient au même, que tout ce que nous y nommons contingent par rapport à l'espèce, l'est aussi relativement à leur être individuel. S'il en était strictement ainsi, le concept de l'espèce se confondrait avec celui d'un individu de la même espèce, en tant que celui-ci

se termine à la seule essence. Pierre, par exemple, pourrait perdre tout ce qui le distingue des autres hommes sans cesser d'être non-seulement homme, mais encore tel individu déterminé, c'est-à-dire Pierre. Or c'est ce qu'on ne pourrait pas accorder. Lors même que, dans un homme déterminé, les facultés spirituelles, les qualités extérieures, les mœurs, le langage, les habitudes, en un mot tout ce qui nous sert à distinguer les hommes les uns des autres, changerait entièrement, cela ne l'empêcherait pas d'être toujours le même homme et non un autre. L'essence d'un être individuel, assurément, ne renferme pas d'autres attributs que ceux de l'espèce; néanmeins il faut concevoir dans l'individu quelque chose sans quoi il ne pourrait pas exister et qui ne peut exister en aucun autre, à savoir ce par quoi il reçoit précisément sa détermination comme individu. Il existe donc, on ne peut pas en disconvenir, dans les êtres individuels, quelque chose qui leur est essentiel en tant qu'ils sont des individus.

Mais le connaissons-nous, et pouvons-nous le déterminer? Nous le connaissons, assurément, d'une certaine manière, lorsque nous comprenons qu'une chose, tout en ressemblant parfaitement à d'autres, a cependant son être propre et qui ne lui est commun avec aucune autre chose. Le concept, par lequel nous pensons la substance d'une chose individuelle, se distingue donc du concept de l'espèce, en ce que, par le premier, nous pensons l'objet du second comme une chose subsistante, unissant, par conséquent, à la représentation de la nature commune, celle de l'être particulier et propre. Cependant nous ne connaissons pas cet être de façon à pouvoir déterminer ce qui dans chaque chose est individuel; aussi n'est-ce pas par là que nous pouvons distinguer les individus les uns des autres. Nous ne distinguons les individus de la même espèce que par leurs propriétés contingentes, de sorte que les choses qui se ressemblent parfaitement par toutes leurs propriétés accidentelles ne peuvent être distinguées que par le nombre.

Nous pouvons affirmer néanmoins, il est vrai, qu'elles ne pourraient pas être distinctes par le nombre, si chacune n'avait son être particulier, et si, en chacune, il n'y avait pas quelque chose qui leur fût essentiel et que pourtant le concept de l'espèce ne renfermât pas.

On dit donc, en toute vérité, que la connaissance des choses individuelles comme telles est imparfaite, puisqu'elle ne se termine qu'aux accidents mobiles [1]. La raison, toutefois, pour laquelle nous ne percevons pas, en chaque chose, l'être qui lui est propre, tel qu'il est, de sorte que nous ne concevons la substance que par des représentations universelles, c'est que nous ne connaissons les êtres que par leurs phénomènes, pour remonter de là à leur substance. Si, au contraire, l'intelligence pouvait percevoir la substance, comme l'œil voit les phénomènes sensibles, nous pourrions connaître immédiatement les propriétés essentielles aussi bien que l'être essentiel des choses, et distinguer celles-ci les unes des autres d'après cet élément essentiel à leur individualité [2].

37. A ces considérations se rattache la question de savoir si la connaissance qui a lieu par des représentations universelles est parfaite ou imparfaite. Voici comment les scolastiques y répondaient [3]. Si connaître par des concepts

[1] Cognitio, qua de re cognoscatur, quid per accidens et mutabiliter sit, non autem quid sit per se, necessario ac immutabiliter, est valde imperfecta; sed intellectus de singularibus tantum penetrat, quid sint per accidens et mutabiliter, non autem, quid sint per se et necessario... Quia non potest singulare per se distincte cognosci, nisi penetretur distincte ejus singularitas, per quam *per se* differt ab aliis singularibus; sed non penetramus distincte singularitatem, per quam unum singulare per se differt ab aliis: ergo non possumus singularia per se distincte cognoscere... formando descriptionem per se convenientem tali subjecto, ita ut non possit illi non convenire. (Maurus, *Quæst. phil.*, quæst. 26.)

[2] Maurus, *ibid*. — Cf. dans cet ouvrage-ci n. 123, et aussi n. 63, n. 140.

[3] Maurus, q. 25.

universels est la même chose que penser plusieurs êtres par un seul acte, non-seulement d'après leurs caractères communs, mais encore d'après ce qui est propre à chacun, cette manière de connaître est indubitablement très-parfaite. Nous connaissons, par exemple, l'aigle, le lion, le serpent et les autres animaux chacun par une représentation propre et particulière. Si donc nous avions une seule représentation ou un seul concept par lequel nous connaîtrions distinctement, non-seulement ce qui est commun à tous les animaux, mais encore ce qui caractérise chaque espèce, cette connaissance serait évidemment plus parfaite que celle dont nous sommes doués naturellement. Aussi admire-t-on comme la prérogative des grands génies de voir dans les principes les plus élevés, par un seul regard de l'intelligence, ce que d'autres n'en déduisent que successivement avec un travail pénible. Toujours est-il que cet exemple peut servir pour nous faire comprendre, jusqu'à un certain point, le mode de connaissance que nous devons admettre en Dieu. Son intelligence infinie connaît tout ce qui est cognoscible; toutefois il ne peut y avoir en lui multiplicité ou variété de représentations, ni aucune vicissitude ou succession d'actes.

Mais, si connaître par des représentations universelles veut dire la même chose que percevoir, dans les êtres connus, uniquement ce qui leur est commun, sans connaître ce qui est propre à chacun, cette connaissance est d'autant moins parfaite qu'elle est plus générale. Celui qui ne connaîtrait tous les êtres sensibles que par le seul concept de la sensibilité et, par conséquent, ne distinguerait pas leurs espèces, c'est-à-dire l'homme et l'animal, aurait évidemment une connaissance très-imparfaite. Comme, par conséquent, la connaissance la plus parfaite consisterait à avoir de l'être une représentation telle qu'elle ferait connaître, non-seulement l'être en général, mais encore toutes les espèces d'êtres et tous les individus qui existent, de même aussi la représentation de toutes la moins parfaite serait celle par laquelle

nous ne concevrions l'être que comme quelque chose de commun à tous les êtres. Car ce concept ne nous ferait connaître qu'une seule chose, à savoir qu'ils *sont* ou qu'ils se distinguent du néant. Les concepts universels élèvent, il est vrai, la raison au-dessus des sens, lesquels ne peuvent connaître plusieurs objets par une seule représentation, mais ont besoin d'une représentation particulière pour chaque être individuel. La connaissance que nous avons par des représentations universelles a une double imperfection : la première consiste en ce que nous pensons les diverses espèces par des représentations distinctes, de sorte que nous avons besoin d'un grand nombre de concepts distincts ; la seconde est que ces concepts représentent seulement l'espèce et non en même temps l'essence des individus d'après leurs caractères individuels.

38. Or, de là nous pouvons conclure, comme les scolastiques le font en outre remarquer, que l'objet propre de la science n'est pas le particulier, mais l'universel. Supposons, pour le moment, que notre raison connaisse dans les choses individuelles dont les sens perçoivent les phénomènes, l'essence même sans qu'elle s'en forme des concepts généraux. Ce concept particulier, pénétrant jusqu'à l'essence, serait sans doute supérieur aux représentations sensibles, qui n'atteignent que le particulier et n'y saisissent que les phénomènes ; cependant, au moyen de ces concepts, nous ne serions pas arrivés à la science à laquelle nous aspirons. En effet, dans la science théorique aussi bien que dans la science pratique, nous voulons savoir ce qui convient essentiellement, non à quelques hommes déterminés seulement, mais à tous, afin que nous puissions appliquer ces connaissances à tous les individus, avant de les connaître par l'expérience. Notre esprit ne se contente pas de la connaissance des individus, mais aspire à connaître tous les êtres en général et chacun en particulier dans leurs rapports avec l'ensemble, à pénétrer ainsi l'ordre qui règne dans l'universalité des

êtres. Or cela n'est possible que par la connaissance des espèces et des genres. Sans les concepts universels, nous ne connaîtrions rien *à priori;* toutes nos connaissances seraient *à posteriori*, et même aucun ordre ne pourrait exister dans l'amas de connaissances *à posteriori* que nous pourrions posséder. L'universel est donc regardé, avec raison, comme l'objet propre de la science ; les choses individuelles, connues par l'expérience, ne peuvent l'être que considérées à la lumière des universaux.

Considérés ainsi, les phénomènes des choses peuvent aussi appartenir à la science. Celle-ci n'examine pas quelles sont les choses qui se meuvent dans la nature; mais les lois du mouvement sont de son ressort [1]. Elle ne scrute pas seulement les lois de tout l'être, pour saisir ce qui est permanent dans les choses, mais encore les lois de ce qui naît et périt pour comprendre les changements qui s'y opèrent. Dans la science ensuite, il ne s'agit pas seulement de savoir ce qui existe et arrive réellement, mais encore ce qui peut et doit se faire, surtout ce qui peut et doit être fait *par nous*. Nous ne cherchons pas à connaître l'ordre établi dans l'univers, pour nous arrêter à cette connaissance, mais aussi pour agir d'après les lois que nous y observons. Mais, si nous ne connaissions que les choses individuelles, comme notre connaissance serait limitée à l'expérience, et manquerait ainsi d'unité et d'harmonie, nous ne pourrions pas non plus, sans les connaissances générales, scruter les lois de l'ordre moral, ni connaître les relations que toutes nos actions et nos omissions doivent avoir avec ces lois. Les appétits et les actions des êtres privés de raison sont réglés par l'instinct qui accompagne la connaissance fournie par les sens. Les désirs, les volontés et les actions de l'homme, doué de liberté, doivent

[1] Voilà pourquoi S. Thomas dit : « Nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere. » (*Summ.*, p. 1, q. 84, a. 1, ad 3.)

être dirigés par la raison, ce qui ne serait pas possible, s'il ne pouvait apprécier la moralité des cas particuliers par les lois générales. Sans la connaissance de l'universel, il n'y aurait dans la vie des individus, comme dans celle des nations, ni prévoyance ni prudence, ni justice ni sagesse.

On sait que l'école de Günther surtout a été scandalisée de plusieurs propositions que les scolastiques avancent sur les universaux, et a cru y trouver une estime exagérée des concepts, exagération dans laquelle Günther voit la source de toutes sortes d'erreurs. Mais, dans le cours de nos recherches, nous serons encore ramenés aux divers points de cette accusation. Il nous sera donc permis de réserver pour ce moment l'examen des difficultés qu'on soulève.

III.

Des concepts propres et des concepts impropres.

39. Les scolastiques distinguent trois modes de connaissance. En toute connaissance, la chose connue doit être unie à celui qui connaît, de manière qu'elle soit comme la forme qui détermine à l'acte la faculté de connaître. Le premier mode de connaissance consiste en ce que l'objet se trouve dans le connaissant par la substance, et c'est ce que les scolastiques appelaient *cognosci per essentiam*, ou *per præsentiam*. C'est ainsi que, d'après saint Thomas du moins, la lumière est perçue par l'œil, et que, très-certainement, l'acte intellectuel est connu par la raison. Lorsque la substance de l'objet ne peut pas s'unir ainsi au sujet connaissant, l'union peut cependant exister par la ressemblance ou par l'image intelligible. Cette image peut provenir immédiatement de l'objet même, et c'est ce qu'on appelle *per propriam speciem cognoscere ;* c'est le second mode de connaissance. Le troisième enfin a lieu, lorsque

nous recevons la représentation, non de l'objet même, mais d'un autre, comme, par exemple, quand nous ne connaissons une chose que par un tableau ou un miroir, par conséquent, *per speciem impropriam seu alienam*[1].

Dans le premier et aussi dans le second mode l'objet est connu *par lui-même et immédiatement*. Pour qu'un être ne fût pas connu par lui-même, mais par le moyen d'un autre, il faudrait que cet autre objet fût d'abord connu, pour qu'ensuite il servît à connaître celui dont on cherche la connaissance. Or c'est ce qui n'a point lieu dans le second mode de connaissance. Bien qu'on y fasse intervenir une image ou espèce, toutefois cette image n'est pas connue la première, et ce n'est pas en elle que nous percevons l'objet. L'image intelligible est plutôt la cause (formelle) qui détermine l'activité du principe connaissant, tandis qu'elle-même ou bien n'est point connue, ou du moins n'est pas connue la première. Pour voir un arbre, par exemple, l'œil n'a pas besoin de percevoir d'abord l'image formée sur la rétine ; pareillement la raison n'a pas besoin, pour concevoir l'arbre, de connaître d'abord la représentation par laquelle elle le conçoit. Pour connaître cette représentation elle-même, il faut recourir à la réflexion sur la connaissance déjà toute formée.

40. Quoique, par suite de causes accidentelles, la connaissance immédiate puisse être plus ou moins vive et distincte, elle est cependant parfaite par sa nature. L'œil reçoit une connaissance complète des phénomènes d'un corps visible et suffisamment éclairé. La connaissance médiate, au contraire, peut être très-imparfaite, non-seulement par suite de causes extérieures et accidentelles, mais encore par sa propre nature. Un bon tableau présente à l'œil une image de l'objet presque aussi parfaite que l'objet même, tandis que l'œil le plus perçant, placé dans les meilleures conditions de

[1] S. Thom. *Summ.*, p. 1, q. 56, a. 3.

lumière, ne peut connaître par l'ombre absolument rien que les contours extérieurs. La perfection de la connaissance médiate dépend, en général, de la manière plus ou moins parfaite dont un objet se manifeste par un autre.

Pour qu'une chose puisse être manifestée par une autre, elle doit avoir avec cette autre une certaine relation. Ces relations peuvent être multiples, mais ici on considère surtout celle *de la cause à l'effet*. Une chose est donc connue, tout d'abord, par les effets qu'elle produit en elle-même ; aussi appelons-nous ces effets *phénomènes,* pour les distinguer de l'être ou de la substance qui se révèle par eux. Les effets qu'une cause produit hors de sa substance peuvent être de la même espèce, comme cela a lieu dans la génération ; alors on connaît la cause, par ses effets, aussi parfaitement et quant à la substance, qu'on connaît les effets; mais si les effets ne sont pas de la même espèce que la cause, celle-ci n'est manifestée que d'une manière plus ou moins imparfaite. Aussi n'en obtenons-nous pas des concepts propres, mais seulement des concepts *analogiques*.

41. Qu'est-ce donc que les représentations appelées analogiques? Aristote commence sa Logique [1] par l'observation que, parmi les choses désignées par le même nom, quelques-unes n'ont de commun que le nom, tandis que d'autres possèdent aussi ce qui est exprimé par le nom commun. L'homme, aussi bien que le lion, est appelé animal ou être sensible, parce que ce qui est contenu dans ce concept se trouve dans l'un et l'autre. Il n'en est pas de même, lorsque nous donnons aux astres le nom de certains animaux. Au milieu, entre ces *nomina propria et æquivoca*, se trouvent les *nomina analoga ;* car ce qu'ils expriment se retrouve, en une certaine mesure, dans toutes les choses désignées par les mêmes noms, bien que ce ne soit pas de la même manière [2]. Lors-

[1] De prædicamentis.

[2] Iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem : neque enim in his, quæ analogice di-

que nous donnons aux astres le nom d'animaux ou que nous désignons plusieurs hommes par le même nom propre, il y a là une communauté de nom purement arbitraire. Lorsque nous attribuons la santé au corps, à la nourriture et à la couleur du visage, nous nous servons d'une métaphore; toutefois nous ne le faisons pas arbitrairement. Nous appelons saine la couleur du visage, parce qu'elle est un signe de santé, et la nourriture est ainsi appelée parce qu'elle contribue à la conservation de la santé du corps. Toutefois ce qui rend saines la nourriture et la couleur est différent de la santé proprement dite, par laquelle le corps lui-même est sain.

Lorsque nous appliquons analogiquement le même nom à plusieurs êtres, ceux-ci doivent toujours avoir une relation avec une même chose qui se retrouve en tous. Ce fondement de la relation porte le nom commun *en premier lieu et principalement*, tandis que tout le reste ne peut être désigné par le même nom que d'une manière *subordonnée*, à cause d'une relation plus ou moins intime avec l'objet principal[1]. C'est ainsi que, par la santé, on entend principalement un état du corps, et la nourriture n'est appelée saine que relativement à cet état. La même chose a lieu lorsque, dans le langage figuré, nous transportons le nom d'une chose à une autre, disant, par exemple, non-seulement d'un corps vivant, mais encore de l'âme ou de

cuntur, est una ratio, sicut in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. (S. Thom. *Summ.*, p. 1, 13, a. 5.)

[1] In omnibus nominibus, quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet, quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, necesse est, quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus. (*Ibid.*, a. 6; Cf. Fonseca. *Metaph.* l. 4, c. 2, sect. 6.)

la terre qu'elle a soif. Parmi ces relations, il faut surtout remarquer celle qui consiste dans la ressemblance que plusieurs choses ont, par leurs qualités, avec une seule, de sorte qu'on puisse les regarder comme ses imitations ou ses copies plus ou moins parfaites. Dieu est ainsi la vie dans le sens propre et le plus excellent du mot; toutes les choses créées, qui vivent hors de lui, ne sont qu'une très-faible imitation de sa vie absolue, quel que soit le degré qu'elles occupent dans l'échelle des êtres vivants (n. 59).

42. Revenant donc à notre question, à savoir quels sont les concepts que nous appelons analogiques, nous pourrions, d'après ce que nous avons dit, entendre, par représentations analogiques, celles qui attribuent à plusieurs êtres une même propriété, bien que ce ne soit pas toujours de la même manière. Cette définition, toutefois, opposerait le concept analogique au concept *universel;* car nous appelons universel ce qui peut s'énoncer de beaucoup de choses dans le même sens. Il s'agit plutôt ici de rechercher ce qu'est le concept analogique, en tant qu'opposé au concept *propre.* Or il pourrait sembler que le concept propre est toujours celui auquel les divers analogues se rapportent, ainsi que cela se vérifie dans les exemples cités. Lorsque le poëte parle de la soif des champs et des langueurs de l'âme, il se sert, sans doute, d'expressions analogiques qui répondent à la soif corporelle comme à leur objet propre. Cependant cela ne peut pas être regardé comme une règle générale, et moins encore peut-on le dire des concepts analogiques qui sont d'une plus haute importance dans les recherches philosophiques. La représentation *propre* est plutôt celle que nous recevons de l'objet même, elle est *impropre* ou analogue, lorsqu'elle est obtenue par la connaissance d'un autre objet. Si nous connaissions toujours par lui-même l'objet unique auquel se rapportent les divers analogues, le concept que nous en avons serait aussi toujours propre. Mais il peut aussi se faire que, au lieu de connaître

les imitations ou copies par le type primitif, nous connaissions, au contraire, l'archétype par ses imitations, non ce qui est imparfait par ce qui est parfait, mais plutôt le parfait par ce qui est imparfait. Il restera toujours vrai que Dieu est Être et vie, dans le sens le plus propre, mais il ne s'ensuit pas que la représentation, par laquelle nous pensons l'Être et la vie de Dieu, soit un concept propre et non pas plutôt analogique. Nous pouvons savoir que Dieu est la vie et même la vie absolue, et néanmoins le concept de la vie peut avoir été obtenu par la considération des créatures. La représentation analogique, en tant qu'opposée, non à l'universelle, mais à celle qui est propre, est donc une représentation que nous nous formons d'un objet d'après ses rapports avec d'autres, en lui appliquant le concept d'un autre être, non absolument, mais avec les modifications qu'impliquent les rapports supposés.

Nous avons déjà remarqué que, parmi ces rapports, les plus importants sont ceux que les effets ont avec leur cause. Nous avons distingué d'ailleurs les effets que la cause produit en elle-même, de ceux qu'elle produit en dehors. Parmi ces derniers, notons tout spécialement ceux qui, par leur nature, imitent plus ou moins leur cause. Lorsque nous savons par ses effets qu'un fruit est sain, nous ne connaissons encore rien sur la nature particulière de son être. Nous serions aussi privés de toute connaissance distincte sur la nature de Dieu, si nous ne l'appelions vivant ou la vie, que parce qu'il est la cause de toute vie qui existe hors de lui. Mais en l'appelant vivant, nous voulons dire qu'il possède la vie, qu'il est même la vie absolue, de sorte que toute vie produite par Dieu n'est qu'une faible image ou une analogie imparfaite de sa vie. C'est ainsi que par les effets nous obtenons bien des éclaircissements sur l'être propre et sur la nature de la cause.

43. L'analogie n'est pas le seul moyen de puiser la con-

naissance d'un être dans celle d'un autre ; la *négation* nous conduit au même résultat. Par une dénomination négative, ou bien nous excluons d'un être une perfection, lorsque, par exemple, nous disons de la plante qu'elle est insensible ou de la brute qu'elle est irraisonnable, ou bien nous en écartons, au contraire, une imperfection , lorsque, par exemple, nous nommons l'âme immortelle et Dieu immense. La négation, considérée en elle-même, n'exprime pas ce qu'une chose est, mais plutôt ce qu'elle n'est pas ; ce qui n'empêche pas qu'elle puisse servir à perfectionner notre connaissance positive. Sachant qu'une plante n'est pas douée de sensibilité, nous pouvons encore ignorer ce qu'elle est ; mais nous limitons et déterminons, par cette connaissance, le concept que nous en avons déjà comme d'un être vivant, nous la distinguons des autres êtres qui vivent. Lorsque, au contraire, nous excluons d'un être les imperfections d'un autre, nous élevons et augmentons le concept que nous avons de sa perfection, quoique le concept cesse d'être un concept propre. En niant, par exemple, d'un esprit l'extension dans l'espace, nous ne lui refusons pas la perfection contenue dans la présence qui lui est propre ; nous excluons de lui seulement la présence imparfaite des corps. L'extension dans l'espace suppose l'existeuce des diverses parties du corps en diverses parties de l'espace. Si nous disons, par conséquent, que l'esprit, tout en existant dans l'espace, n'y est pas étendu, nous affirmons par là qu'il est, par toute sa substance, dans chacune des parties de l'espace qu'il occupe. Or, évidemment, c'est là une présence (coexistence) plus parfaite que celle des corps. En affirmant de Dieu l'immensité, nous éloignons du concept de la présence toutes les limites, et nous exprimons ainsi que Dieu est nécessairement partout, c'est-à-dire que sa substance tout entière est présente (coexiste) à tout ce qui existe.

44. On voit par là comment la négation d'une imperfection contient l'affirmation d'une perfection plus haute.

Or le concept même d'une imperfection renferme déjà une négation, car le néant ne peut être connu que par la réalité, par l'opposition de l'un et de l'autre. Toute représentation, par conséquent, par laquelle on exclut d'un être une imperfection, doit être considérée comme la négation d'une négation. Lors donc que Günther et son école insistent sur la pensée que la règle des grammairiens: *duplex negatio affirmat*, est aussi légitime en philosophie [1], ils ne font que répéter ce que les scolastiques savaient parfaitement et avaient enseigné depuis longtemps. Mais ils commettent une méprise à peine excusable, lorsqu'ils rejettent la doctrine des soolastiques sur les connaissances analogiques, en s'appuyant précisément sur ce principe. S'élevant contre la doctrine d'après laquelle nous ne pouvons connaître Dieu dans ses œuvres que par analogie, Knoodt s'exprime ainsi : « Par le moyen de la double négation, c'est-à-dire par la négation des choses négatives ou des limites que l'esprit humain observe dans son être et dans la manifestation de lui-même, il arrive, par rapport à Dieu, aux affirmations les plus pures, de sorte que la connaissance de Dieu précisément est seule, dans l'homme, absolument et purement positive [2]. » Cette double négation est, à la vérité, une affirmation, en ce sens qn'une perfection est ainsi affirmée. Cependant, comme espèce ou mode de connaissance, elle reste toujours médiate; c'est toujours une connaissance obtenue par voie de négation. Son objet est purement positif, mais par sa nature intrinsèque elle reste négative. Certes, Knoodt ne contestera pas cette vérité. Mais est-elle et demeure-t-elle toujours une connaissance obtenue par l'analogie? Le même auteur, traitant ailleurs le même point, pose cette question : « Notre raison ne peut-elle pas affirmer de Dieu qu'il *est*, qu'il *vit* et qu'il a cons-

[1] Lydia, 1852, p. 286.
[2] Günther und Clemens, III, p. 87.

cience de lui-même ?..... Ou bien puisons-nous ces déterminations ailleurs que dans la conscience de nous-mêmes? » Il fait remarquer, en outre, qu'on ne rapporte pas à Dieu des manières d'être finies, lorsqu'on cherche ainsi à déterminer l'idée que nous avons de lui; une pareille translation n'a lieu, d'après lui, que si l'on affirme « que Dieu *est comme notre esprit*, qu'il vit comme nous vivons, qu'il a conscience de lui-même comme l'esprit humain et qu'il y arrive *de la même manière* que nous; en un mot, qu'il agit absolument comme l'esprit fini [1]. » C'est très-vrai; mais que devons-nous en conclure, si ce n'est que nous savons ce que Dieu est, uniquement au moyen d'analogies empruntées des choses créées, que nous déterminons son mode d'existence par le contraste qu'il forme avec les êtres finis, ou par la négation des imperfections qui caractérisent l'existence des créatures? N'avoue-t-il pas lui-même que les concepts d'être, de vie, de conscience, sont puisés dans la conscience de nous-mêmes pour être ensuite transportés en Dieu, et que néanmoins nous ne les appliquons pas à Dieu tels que nous les trouvons en nous-mêmes? Comment peut-on, tout en faisant cet aveu, refuser encore de dire que notre connaissance de Dieu soit analogique? Ce caractère ne convient-il plus à notre connaissance, parce que l'application des concepts du monde fini se trouve combinée avec une double négation qui équivaut à une affirmation? A la vérité, par cette négation, nous comprenons que Dieu est, dans le sens le plus propre, tout ce que nous affirmons ainsi de lui, l'être, la vie, la conscience, etc., mais, comme nous l'avons déjà noté, il ne s'ensuit pas que la représentation obtenue par ce moyen soit un concept propre. Expliquons cela par les exemples dout nous nous sommes déjà servis. Lorsque nous savons que l'esprit occupe, il est vrai, une partie déterminée de l'espace, sans toutefois y être étendu comme les corps,

[1] Günther und Clemens, I, p. 110.

nous comprenons que la présence lui convient dans un sens plus parfait et plus propre qu'au corps, puisque, dans chacune des parties de l'espace qu'il occupe, il est présent par toute sa substance. Par conséquent, en niant la manière imparfaite dont un corps est présent en un lieu, nous nous formons une connaissance plus claire et plus distincte de la manière dont l'esprit existe dans l'espace. Mais pouvons-nous nous former par là une représentation propre de la présence de l'esprit dans l'espace? Comment procédons-nous donc pour concevoir cette présence spirituelle? Nous nous représentons toujours quelque chose qui est étendu dans l'espace à la manière des corps; puis, corrigeant, en quelque sorte, cette représentation et la dépassant par notre pensée, nous affirmons que l'esprit est tout entier en chacun des points de l'étendue. Quelques efforts que nous puissions faire, nous n'arrivons jamais à une autre conception intellectuelle. Pourquoi? Parce que la première représentation de la présence d'un être dans l'espace a été obtenue par la perception sensible d'un corps étendu. — Mais ce que nous disions de l'esprit créé s'applique à plus forte raison à Dieu. En parlant, par exemple, de la connaissance qui convient à Dieu, nous avons toujours présente à l'esprit l'idée que, par la conscience, nous avons de notre propre pensée. Écartant les limites dans lesquelles se meuvent toutes nos pensées, nous arrivons à comprendre que la connaissance divine, bien qu'elle diffère de la nôtre, est une connaissance véritable dans un sens bien plus propre que ne l'est la connaissance humaine. Nous pouvons même connaître plus ou moins distinctement les perfections supérieures de la connaissance divine. Néanmoins jamais notre esprit ne pourra s'élever jusqu'à la concevoir intellectuellement, comme nous le pouvons à l'égard de notre propre pensée. Cet exemple, dans lequel nous arrivons, par la négation, à l'affirmation d'une perfection pure,

montre précisément que l'être et la vie de Dieu nous sont incompréhensibles [1].

Mais, dira-t-on, nous n'avons donc des représentations propres que des choses sensibles? Assurément. Si on oppose les concepts propres à ceux qui, quoique clairs et déterminés, sont toutefois obtenus par voie d'analogie et de négation, les scolastiques, comme nous le verrons plus tard, l'enseignaient bien expressément. Nous ne nous formons même les concepts de la substance que par des représentations empruntées de ses accidents. Cependant moins un objet connu par un autre est élevé au-dessus de celui-ci, plus aussi les représentations analogiques sont propres à nous en donner une représentation qui approche des perceptions intellectuelles ou des concepts propres.

[1] Cf. *Theologie des Vorzeit*, t. I, p. 125 ss

CHAPITRE III.

DE L'ORIGINE DES CONNAISSANCES INTELLECTUELLES.

45. A entendre Hermes et d'autres savants modernes, on dirait que les scolastiques ne se sont presque point occupés de la question que nous allons étudier. Cette négligence devrait pourtant nous étonner d'autant plus que les philosophes grecs, dont on accuse les scolastiques d'avoir trop suivi les traces, avaient déjà fait des recherches étendues sur l'origine des idées. Certes, nous devrions craindre de fatiguer nos lecteurs, si nous voulions exposer ici, avec un peu d'étendue, les théories de l'ancienne école qui se rattachent à cette question. Nous nous bornerons donc aux propositions que saint Thomas expose dans sa *Somme*[1] ou manuel destiné aux commençants, les expliquant, au besoin, par ses autres ouvrages.

Il importe tout d'abord de bien distinguer la connaissance habituelle de la connaissance actuelle, et l'une et l'autre de la faculté de connaître. Si nous disons que nous savons une chose, notre pensée n'est pas qu'elle soit actuellement présente à l'esprit; il suffit, pour la vérité de cette affirmation, que nous puissions nous la représenter, quand nous voulons. Notre science peut s'étendre en même temps à un grand nombre d'objets, tandis que les pensées, qui en proviennent, embrassent seulement certaines choses en particulier. Cette science, qui reste dans l'esprit à l'état latent, ne doit pas être confondue avec la faculté même de connaître. Nous pouvons acquérir la science et la perdre, tandis que la faculté est inséparable de la substance spirituelle qui la posssède. Bien que la science doive être regardée comme une *puissance* par

[1] P. 1, q. 84.

rapport aux pensées actuelles, elle constitue cependant *un acte* par rapport à la faculté, parce que, par la science, la faculté de connaître possède déjà ce qu'elle était capable d'acquérir. Aussi les scolastiques nomment-ils en général *actus primus* la constitution ou la qualité du principe actif (*habitus*) qui le dispose à une activité déterminée, tandis que l'acte même ou l'exercice de l'activité est appelé *actus secundus* [1]. La science, latente dans l'esprit et nous rendant capables de nous représenter une chose, s'appelle donc *habituelle*, tandis que la pensée où la représentation même prend le nom de connaissance actuelle. Autre chose est de pouvoir se représenter un objet, autre chose de pouvoir se le représenter avec facilité. Quoique le mot *habitus* comprenne cette facilité, dans un sens strict il ne signifie cependant que la qualité ou la disposition de la faculté qui rend celle-ci propre à une activité déterminée.

La question de l'origine de nos connaissances ne se rapporte naturellement qu'à la connaissance habituelle, puisque celle-ci suffit pour expliquer la connaissance actuelle qui en découle comme de sa cause. Il s'agit donc de savoir par quoi notre raison devient capable de se représenter les diverses choses qu'elle peut connaître.

[1] Aristote et avec lui S. Thomas se servent, en cette occasion, du mot savoir ou science en une acception plus étendue : «..... Uno modo dicitur homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum..... Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua scit, sicut dicimus habentem habitum scientiæ, puta grammaticæ, esse jam scientem..... Uterque horum dicitur sciens, ex eo quod... potens est ad sciendum; sed primus,... quia habet naturalem potentiam ad sciendum..... secundus qui scilicet habet habitum scientiæ, quia, cum vult, potest considerare; tertius autem, qui jam considerat, est in actu, et iste est qui proprie et perfecte scit..... Horum igitur trium ultimus est in actu tantum, primus in potentia tantum, secundus autem in actu respectu primi et in potentia respectu tertii. Unde manifestum est, quod esse in potentia dicitur dupliciter scilicet de primo et secundo, et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio. » (In lib. III, *De Anima*, lect. 11.)

I.

Si l'esprit humain connaît les choses par sa propre essence.

46. La connaissance habituelle étant une disposition de l'intelligence qui la rend apte à se représenter les choses par des pensées actuelles, nous avons à examiner d'abord si notre raison ne reçoit cette aptitude que par le moyen de certaines formes ou qualités (*species impressæ*), ou si elle ne la possède pas déjà par l'essence de l'esprit qui en est le siége. Nous avons démontré déjà suffisamment (n. 25) que, si l'âme était matérielle, son essence ne pourrait pas être la raison suffisante même des connaissances dont les corps sont l'objet. On ne démontre pas aussi facilement que l'essence spirituelle de l'âme ne peut pas être, pour la raison, le moyen de ses propres connaissances. Écoutons d'abord, sur ce point, l'argumentation de saint Thomas. En réfutant l'erreur dont nous venons de faire mention, nous avons montré que la connaissance n'est possible que si les choses connues se trouvent dans l'intelligence d'une manière immatérielle. Pour que la raison n'eût pas besoin de ces formes ou images intelligibles, mais fût capable de la connaissance qui la distingue par sa propre essence, il faudrait que cette essence renfermât, d'une certaine manière, tout ce qui est ou peut être. L'objet propre de la raison, en tant que faculté intellectuelle, est l'être intelligible, et, comme tout ce qui peut exister peut aussi être connu, il s'étend à toutes les différences et à toutes les espèces possibles d'êtres. Or, aucune substance créée, limitée comme telle à une espèce déterminée d'être, ne peut renfermer d'une manière immatérielle tout l'être intelligible; cela est réservé à l'être infini seul qui, n'appartenant lui-même à aucun genre ni à aucune espèce, est principe et cause de tout ce qui est. L'essence divine seule, par conséquent, étant le type de tous et de chacun des

êtres particuliers, peut être le moyen de la connaissance de tous les êtres en général et de chacun en particulier. Donc, ni l'homme ni l'ange, mais Dieu seul peut connaître toutes choses par sa propre essence[1].

47. Mais ne dit-on pas d'ordinaire et avec raison que les êtres plus parfaits renferment éminemment les perfections des êtres inférieurs? N'est-ce pas à cause de cela que l'homme est souvent appelé un petit monde? Il semblerait donc que, par l'essence de l'âme, on pourrait au moins connaître tout ce qui est corporel. Cependant il n'en est pas ainsi. En effet, pour connaître une chose, il faut percevoir ce qui lui est propre, sa différence spécifique ; pour cela, la ressemblance d'une créature supérieure avec une créature inférieure ne suffit pas. Cette ressemblance consiste seulement en ce que l'être plus noble possède d'une manière plus parfaite que l'être inférieur ce qui est propre au genre commun ; par exemple, l'esprit est doué de vie comme les corps organisés, mais d'une vie plus excellente. Toutefois la vie supérieure et la vie inférieure forment chacune une espèce de vie déterminée et distincte, de sorte que la vie supérieure ne peut aucunement renfermer les propriétés caractéristiques de la vie inférieure. L'absolu seul, possédant, non pas telle ou telle vie déterminée, mais la plénitude de toute vie, doit être, non-seulement le prin-

[1] Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia ; sicut antiqui posuerunt, essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque etiam angelus. (*Summa*, p. 1, q. 84, a. 2.)

Cum nulla separatarum substantiarum (les purs esprits) secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum ; unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit. — Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium objectum intellectus ens intel-

cipe, mais encore l'archétype de toute espèce de vie et de tout ce qui est vivant [1].

Ces vérités ne sont pas contredites par les principes que nous avons établis plus haut, à savoir que les choses plus parfaites peuvent être aussi bien image de celles qui sont moins parfaites, que les choses inférieures peuvent représenter celles qui sont plus élevées. Un être, en effet, peut bien recevoir une qualité non essentielle ou une forme, par laquelle il imite ou reproduise les caractères distinctifs d'un autre, sans qu'il soit, par son essence même, l'expression vivante de tous les autres êtres. Dans le premier cas, il suffit que le principe ait une certaine aptitude à s'approprier ce qui étend et développe graduellement sa faculté de connaître. La seconde hypothèse suppose la possession d'une telle plénitude de l'être, que la forme intellectuelle par laquelle un être se connaît lui donne, en même temps, la perception de toutes les choses distinctes de son être propre. Mais, comme l'immortalité de l'âme, par laquelle elle vit sans fin, ne doit pas être confondue avec l'éternité indivisible de Dieu, on ne peut pas non plus comparer la perfection, que possède tout esprit de s'approprier toujours de nouvelles connaissances, avec l'intuition de toute vérité dans sa propre essence qui distingue Dieu.

De ce que nos connaissances s'acquièrent successivement et que nous ne pensons pas actuellement tout ce que nous savons, on peut donc conclure aussi, avec Suarez [2], que nous

ligibile : quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles : quidquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem (igitur) omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus. Talis autem similitudo entis esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina. (*Cont. Gent.*, l. 2, c. 98.)

[1] S. Thom., *Summ.* l. c. ad. 3.

[2] *De Animi*, lib. 3.

n'obtenons pas la connaissance par le moyen de notre essence. La faculté de connaître est inséparable de la substance qui est le principe dont elle procède. Si donc rien n'était requis pour qu'elle exerçât son activité, que cette substance même, nous devrions aussi, dès le commencement de notre existence, être munis de toutes les connaissances possibles et, de plus, être toujours en état d'embrasser d'un seul regard tout l'ensemble des connaissances humaines.

48. Ces considérations prouvent-elles la vérité de ce que les scolastiques enseignaient communément, à savoir que la connaissance actuelle suppose, dans la raison, quelque chose qui n'est pas de l'essence de l'esprit et qui reste après la connaissance actuelle, comme connaissance habituelle ou à l'état d'habitude? Saint Thomas déduit cette conclusion de la proposition démontrée plus haut[1]; mais les nominalistes, particulièrement Occam et Biel, en contestent la légitimité. Tout en accordant que notre âme ne connaît pas tout par son essence, ils n'exigent cependant rien de plus que l'impression de l'objet (extérieur). Mais, comme on objectait que rien de corporel, ni le monde extérieur, ni les représentations sensibles qui en proviennent, ne peut influer sur la faculté toute spirituelle, d'autres répondaient que la simple présence ou même la seule existence des objets suffisait. Et quand on demandait comment on pouvait connaître les choses qui n'existent plus ou qui n'ont pas encore reçu l'existence, ils répliquaient que ces sortes de connaissances avaient leur source dans une connaissance précédente produite par la réalité. Cela est assurément vrai, mais on n'a pas résolu, par cette réponse, la difficulté dont il s'agit, et qui reste entière. Faisons abstraction, pour le moment, de l'impossibilité où l'on est d'expliquer comment l'existence ou la présence locale d'une chose peut concourir à former en

[1] Voyez le passage cité plus haut, n. 47, tiré de : *Summ. contr. Gent.*, l. II, c. 98.

nous la connaissance, sans influer sur la faculté intellectuelle; il est toujours évident que la connaissance ainsi obtenue ne peut, quand elle a cessé, être le principe d'autres connaissances à moins qu'elle ne laisse dans l'esprit quelque chose qui nous en rende capables. Or, ce quelque chose, que peut-il être, sinon la connaissance habituelle ou *species impressa*, dont parlent les scolastiques[1]?

II.

Des idées innées.

49. Dans la question des idées innées, on ne regarde pas «l'idée» comme distincte du concept, mais on prend ce mot dans un sens large. C'est la représentation intellectuelle en général, mais plus particulièrement l'habituelle, par conséquent, celle qui rend la raison capable de reproduire dans la perception actuelle l'image intelligible de l'objet. Si donc il est prouvé que cette aptitude n'est pas constituée par l'essence même de l'esprit, mais résulte d'une qualité ou d'une forme distincte de l'essence, on se demande si ces formes sont imprimées dans la raison par la nature même, en d'autres termes, si l'esprit humain est créé avec une faculté de connaître déjà formée et développée. A cette question les partisans des idées innées répondent affirmativement.

Il est, sans doute, évident que nous devons acquérir, par une application spéciale, la faculté de penser certaines choses et que nous perdons souvent l'aptitude ainsi acquise. Mais ne pourrait-on pas expliquer ces faits, en disant que notre âme possède, à la vérité, cette aptitude dès le principe, et que l'âme serait empêchée seulement de s'en servir? Voilà, en effet, ce que Platon supposait. L'âme humaine, d'après sa théorie, possède, dès le commencement de son existence, les idées de toutes choses, mais son union avec

[1] Cf. Suarez, *de Angelis*, l. II, c. III, n. 19 ss.

le corps l'empêche de connaître actuellement par ces idées. Platon cherchait à donner à cette supposition quelque couleur de vraisemblance en inventant le mythe bien connu d'après lequel les âmes humaines, primitivement purs esprits, ont été unies à des corps, contrairement à leur destinée naturelle, et cela en punition de leur curiosité indiscrète. Ce n'est, en effet, qu'un état violent, contre nature, qui puisse empêcher l'âme de se servir de ses facultés naturelles. Si, par conséquent, il est naturel à l'âme d'exister en un corps, on doit conclure du développement successif de sa connaissance qu'elle n'a pas été créée avec des idées toutes faites, mais avec la faculté seulement de se les former[1].

C'est en vain que Platon s'appuie sur ce fait d'expérience: qu'un homme, interrogé d'une manière convenable, sait répondre avec justesse sur des choses qu'il n'a jamais apprises. La manière d'interroger n'est convenable que si les questions se suivent, de façon à montrer clairement la connexion intime qui existe entre plusieurs propositions; si, par conséquent, on déduit une vérité d'une autre, comme on fait en tout enseignement intelligent. Que l'homme sache donc répondre aux questions qu'on lui pose ainsi, cela ne vient pas de ce qu'il aurait su auparavant ce qu'il répond, mais de ce que la réponse lui a été précisément suggérée par la manière dont la question a été posée[2]. L'hypothèse de Platon d'ailleurs est réfutée de la manière la plus frappante par un autre fait d'expérience. L'expérience montre qu'un homme, privé dès sa naissance de l'organe de quelque sens,

[1] *Summ.*, p. 1, q. 84, a. 3. *De verit.*, q. 10, a. 6.

[2] Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in animo addiscentis. Unde cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille, qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. (*Summa. Ibid.*, ad. 3.)

ne peut se former des représentations ni sensibles ni intellectuelles des choses perçues par ce sens. Si donc les idées étaient innées, un aveugle-né, par exemple, devrait avoir, lorsque son intelligence est parfaitement développée, l'idée des couleurs aussi bien que celle des sons. Mais l'expérience enseigne le contraire. Nous devons donc conclure de ce fait, qui ne souffre point d'exceptions, qu'il est propre à notre âme d'acquérir successivement l'aptitude de penser, par des représentations intellectuelles, ce qui est corporel[1].

Dans l'école cartésienne, on n'admet l'opinion de Platon qu'avec certaines restrictions. On n'y regarde comme innées que les idées les plus générales, ainsi que celles qui ont pour objet quelque chose de spirituel, et surtout l'idée de Dieu. Nous examinerons plus tard ce qu'il faut penser, au point de vue de la scolastique, de ce système, ainsi que des formes ou catégories *à priori* qu'on admet dans l'école de Kant.

III.

Si nous obtenons les concepts au moyen du langage.

50. Avant de suivre saint Thomas dans le développement de sa doctrine, nous avons à parler brièvement d'une opinion qui a trouvé, au commencement de notre siècle, un certain nombre de défenseurs. Pour donner une certaine vraisemblance à l'erreur que toute connaissance supersensible a sa source dans la révélation divine, M. de Bonald est allé jusqu'à chercher dans le langage l'origine de tous les concepts. Dieu aurait révélé à l'homme, au commencement du

[1] *Ibid.* Cf. *De verit.*, q. 10, a. 6, où nous lisons ce qui suit : « Si conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur : et ita si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni, quæ ponit, animas ante corpora fuisse creatas et postmodum corporibus unitas. »

monde, toute connaissance intellectuelle par le langage, et ce serait aussi par le langage que toute vérité aurait été ensuite transmise de génération en génération. Nous sommes assurément bien éloignés de nier ce qu'enseigne la foi : que Dieu a donné le langage à l'homme au moment de sa création, et nous laissons de côté la question, si l'homme aurait pu inventer le langage supposé qu'il eût été créé dans un état imparfait et abandonné à ses propres ressources. Nous ferons seulement remarquer que, d'après le même enseignement de la foi, l'homme a été *créé* avec une intelligence déjà pleinement développée, et que ce don de la science devait précéder celui du langage, sinon par le temps, du moins par une priorité logique. Nous croyons également que la transmission de la vérité, au moyen du langage, suppose toujours des concepts déjà puisés à une autre source, de sorte que le commencement de toute science ne peut point se trouver dans le langage.

En soutenant, au contraire, que toutes nos représentations intellectuelles, même les premières, ont été engendrées par les paroles que nous entendons, M. de Bonald, toutefois, ne regarde pas la raison comme une faculté absolument vide, avant qu'elle ait été enrichie d'idées par le langage. Il parle quelquefois de germes latents de pensées semblables aux idées innées des platoniciens, et attribue à la parole plutôt une influence excitante que créatrice des idées. Si l'on a reproché à cet auteur d'aimer trop à se servir d'expressions figurées, au lieu d'exposer son opinion avec clarté et précision et de la prouver par des arguments sérieux, ce reproche a été aussi mérité par certains écrivains qui, de nos jours, ont plus ou moins adopté sa pensée. Ils attribuent à l'esprit humain l'aptitude de recevoir les idées, tandis que ces idées mêmes seraient engendrées par la parole, sans donner aucun éclaircissement sur la nature et la possibilité de cette génération. Il suffira d'exposer ici quelques pensées de saint Augustin, pour faire

voir clairement qu'il est impossible d'obtenir les concepts au moyen des seules paroles.

51. Que notre parole *extérieure,* la parole que nous parlons aux autres, suppose la pensée, la parole *intérieure,* c'est ce qui certainement n'a pas besoin d'être prouvé [1]. Mais la parole intérieure peut-elle être engendrée en nous par la parole extérieure d'autrui? M. de Bonald l'affirme, mais c'est une assertion que nous ne pouvons pas admettre. La parole que nous entendons ne peut évidemment réveiller en nous aucune pensée, si elle n'est pas pour nous une véritable parole, distincte du simple son, c'est-à-dire, si nous n'en comprenons pas la signification. Or il est impossible d'en connaître la signification, si nous n'avons pas de représentation de la chose signifiée [2]. Lorsqu'on présente à un enfant le même objet à plusieurs reprises, en répétant toujours le même son, ce son peut bien devenir pour lui un signe qui lui rappelle l'objet, ce qui d'ailleurs peut avoir lieu même pour les brutes ; mais ce son ne deviendra parole que s'il devient le signe du concept par lequel il pense l'objet. S'il n'avait pas encore pensé intellectuellement la chose qui lui a été montrée, la parole n'éveillerait en lui, comme dans les brutes, qu'une représentation sensible. Mais, quand il a déjà commencé à *penser* la chose, il rattache le son répété au concept, et c'est ainsi seulement que le son devient pour lui une parole.

[1] Illud intrinsecum animæ nostræ, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocatur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatæ vel ipsi conceptui animæ interiori, nihil refert ad præsens. Planum tamen est, quod illud, quod significatur interius in anima existens prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens. (S. Thom., opusc. 13.)

[2] Verbis nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quæ signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significat sciam. Rebus igitur cognitis, verborum quoque cognitio perficitur, verbis vero auditis, nec verba discuntur. (S. Aug. *de Magistro,* c. 11.)

Les paroles ne s'expliquent pas elles-mêmes et ne peuvent ainsi donner l'idée qu'elles expriment à celui qui ne l'a pas encore. Pour démontrer cette vérité, on a observé que les mots ne sont pas des signes naturels, mais purement arbitraires. Le signe est naturel, lorsqu'il provoque par lui-même la représentation d'un autre objet, à cause de la ressemblance ou d'une autre relation. Par le moyen de ces signes, on peut obtenir une connaissance plus ou moins distincte d'un objet qu'on ne connaissait pas encore. Or, que les paroles ne soient pas des signes de cette espèce, c'est ce qui est évident par la raison que les paroles les plus différentes par le son peuvent être les signes d'une même chose. Quoique cette observation soit parfaitement juste, elle n'exprime pas, toutefois, la raison dernière de cette impossibilité, et ne s'applique pas à tous les cas. Il faut plutôt chercher cette raison en ce que nous avons dit plus haut, à savoir que, pour celui qui n'a pas encore pensé intellectuellement ce qui est exprimé par la parole, mais ne l'a perçu que par les sens, la parole ne peut pas être le signe d'un concept, mais seulement d'une représentation sensible. Il y a sans doute des mots que nous pouvons regarder comme des signes naturels, comme siffler, ronfler et d'autres semblables, dont le son imite la nature des choses exprimées; cependant, comme ils n'imitent jamais que ce qu'il y a de sensible dans les choses, ils ne peuvent faire connaître, tout au plus, que les phénomènes qui tombent sous les sens. Tant que nous n'avons pas l'*idée* de l'objet qu'elles signifient, les paroles ne sont pour nous que quelque chose de purement sensible. Si la raison pouvait parvenir par la parole à se former les premiers concepts, pourquoi les phénomènes sensibles de l'objet même ne pourraient-ils pas suffire pour arriver au même but, pourquoi ne pourraient-ils pas l'y exciter? La parole assurément n'est pas un son purement sensible pour celui qui la prononce et l'entend en comprenant sa signification, mais on n'y trouve pas un élément

spirituel par lequel elle puisse pénétrer jusqu'à l'intelligence qui n'est pas encore développée, pour y engendrer la pensée de ce qu'elle signifie. Car, si elle possédait cette vertu, comment pourrait-on expliquer que les paroles d'une langue étrangère ne sont pour nous que des sons et n'excitent point les idées correspondantes, même dans l'esprit le mieux cultivé?

Quelques écrivains plus récents, principalement le Père Ventura, ont adouci le traditionalisme ou le système de M. de Bonald sur l'origine des idées. Ils conviennent que la raison peut se former, au moyen de l'abstraction, les concepts des choses qui tombent sous les sens, mais retiennent, en même temps, que nous ne pouvons obtenir la connaissance de ce qui est supersensible ou par sa nature au-dessus des sens, que par l'enseignement positif. Les vérités les plus hautes, telles que Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la distinction de la vertu et du vice, l'homme ne peut les connaître, selon eux, que par une révélation primitive, transmise et propagée dans le monde par le moyen du langage. Voici comment le Père Ventura résume lui-même les preuves de son assertion : « Toujours est-il que, comme il (l'intellect) ne peut pas extraire l'universel du particulier matériel, à moins que ce particulier ne lui soit présenté par les sens, de même il ne peut appliquer l'universel au particulier immatériel, à moins que ce particulier ne lui soit révélé par l'instruction. Toujours est-il qu'il ne peut opérer sur le néant, et que quelque chose lui venant du dehors et servant de matière à son opération, lui est toujours et aussi nécessaire, pour appliquer la conception universelle au particulier, que pour extraire du particulier la conception universelle. Et puisque le particulier immatériel ne lui est fourni que par l'instruction, comme le particulier matériel ne lui est fourni que par les sens, toujours est-il, enfin, que l'instruction, pour qu'il se rende intelligibles les choses spirituelles, lui est aussi nécessaire que la sensation pour qu'il se

rende intelligibles les choses corporelles[1]. » Pour répondre à ce raisonnement, il suffit de considérer que si, comme nous l'avons démontré, la parole ne peut pas donner le concept des choses corporelles, on comprend encore beaucoup moins comment celui qui n'a aucune représentation des choses supersensibles peut comprendre la parole qui les désigne et s'en former, par ce moyen, le premier concept. Du reste, plus tard, nous démontrerons, contre Günther, que l'homme n'arrive pas à la conscience de lui-même par la parole. Comment l'âme, par les choses sensibles, peut-elle s'élever jusqu'à la connaissance du supersensible? est-il vrai que cette connaissance demande la présence d'un objet spirituel? c'est ce que nous examinerons, en suivant les traces du Docteur angélique, vers la fin de ce chapitre.

52. On a beaucoup parlé, en notre siècle, de l'influence du langage sur le développement de l'intelligence, et nous sommes assurément bien éloignés d'en nier la réalité ou d'en méconnaître l'importance. C'est, sans doute, le moyen le plus excellent pour former l'intelligence, mais il ne faut pas y voir l'unique moyen qui puisse donner à l'esprit son premier développement. Sans doute, nos pensées gagnent en clarté et en précision, lorsqu'elles sont exprimées par des termes propres; toutefois la véritable raison en est que nous confrontons ainsi les concepts présents à l'esprit avec ceux qui sont exprimés par les paroles. C'est par là seulement que les discours d'autrui peuvent contribuer à perfectionner notre science. Une expression ne peut nous communiquer une idée nouvelle que si nous voyons, par l'ensemble des mots dont se sert celui qui parle, quelle idée il y rattache. Le germe de cette connaissance nouvelle se trouve déjà en nous par d'autres concepts, et les paroles entendues ne peuvent l'y produire qu'en nous portant à comparer et à combiner les idées que nous possédions déjà. Par quel-

[1] *La Tradition et les semi-Pélagiens de la Philosophie*, ch. III, § 20 (vers la fin), p. 126.

que côté qu'on envisage la question, on ne pourra jamais renverser le principe de S. Thomas : que la parole extérieure a sa source dans la parole intérieure, qui ne peut jamais provenir de la première. Si intime que soit la connexion de la parole et de la pensée, il reste toujours vrai que nous pouvons avoir des pensées avant d'en connaître l'expression, tandis que nous ne pouvons nous servir de mots ou de paroles, sans en avoir pensé auparavant la signification. Une parole incomprise, nous le répétons, ne s'expliquant pas elle-même, reste pour nous un son vide de sens. On a comparé quelquefois la relation de la pensée avec la parole à celle qui existe entre l'âme et le corps. Comme il est naturel à l'âme humaine, dit-on, d'être et de vivre dans le corps, ainsi est-il conforme à sa nature de donner un corps à sa pensée en l'exprimant par la parole. Mais, en se servant de cette comparaison, on ne devrait pas oublier que l'esprit ne vient pas du corps et que c'est plutôt l'âme qui transforme en corps humain les éléments fournis par la nature. Il faut donc aussi conclure que la pensée ne procède pas de la parole, et que c'est plutôt la pensée qui transforme en paroles les sons naturels.

IV.

Si les idées sont communiquées à l'âme par un être supérieur.

53. Le système des idées innées n'est pas, comme il pourrait sembler, en contradiction avec la théorie de Platon, qui attribue aux idées une réalité distincte des choses. Selon cette théorie, les êtres, aussi bien que les intelligences, participent à ces idées éternelles, et c'est par cette participation que les choses possèdent l'essence qui leur est propre, et les intelligences les concepts qui servent à la connaissance.

Comme un corps, par exemple, est une pierre, parce qu'il participe à l'idée de pierre, notre raison conçoit ce corps, parce qu'elle participe à la même idée [1]. Or, ces idées exerçant leur influence sur les choses et sur les âmes dès le commencement de leur existence et sans aucune interruption, la raison doit être par elle-même toujours capable de connaître toutes choses, puisqu'elle possède constamment toutes les espèces intelligibles. Aussi suppose-t-on que l'union de l'âme et du corps est la seule raison qui l'empêche de les connaître actuellement [2].

Bien qu'Aristote eût démontré, par plusieurs arguments décisifs, que les idées ne peuvent point exister hors des choses, on ne pouvait pas nier, d'autre part, qu'elles doivent avoir quelque réalité antérieure à l'existence des choses et indépendante de leur être physique. C'est une vérité incontestable, surtout quand il s'agit de choses qui ne sont pas produites par une force aveugle, mais résultent d'un principe intelligent. L'opération d'un être intelligent n'est pas possible sans idées. Avant de recevoir l'existence, les êtres créés devaient donc avoir une certaine réalité idéale dans le créateur. D'après la philosophie arabe, sur la formation de laquelle le gnosticisme a eu une grande influence, Dieu n'a créé que le premier et le plus parfait des anges. Cet ange ensuite créa un autre ange moins parfait et ainsi de suite, un ange supérieur créant toujours un autre ange d'une

[1] Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali : ab anima quidem nostra ad cognoscendum : a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc, quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc, quod participat ideam lapidis, sit intelligens lapidem. (*S.*, p. 1, q. 84, a. 4.)

[2] Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur, ne possit in actum exire. (*Ibid.*, a. 3.)

moindre perfection, jusqu'à ce qu'enfin le dernier ange créât le monde des corps. Ce créateur du monde matériel aurait reçu, d'après Avicenne, d'un ange supérieur les idées de tous les corps; aussi ces idées auraient-elles été la cause aussi bien de l'être réel des choses que de l'être idéal, qu'elles possèdent dans notre intelligence, ou de nos concepts[1].

Nous devons examiner ce système de plus près, d'autant plus que plusieurs philosophes modernes expliquent d'une manière tout à fait semblable l'opinion attribuée à saint Augustin, d'après laquelle nous connaîtrions tout par les idées divines. Ils attribuent, sans doute, l'origine des choses à Dieu, qui seul est et peut être créateur, mais ils croient que Dieu, de même qu'il donne aux créatures l'existence, engendre aussi dans la raison, toutes les fois qu'elle connaît, les représentations dont elle a besoin. Je dis toutes les fois qu'elle connaît; car, en ce point aussi, ils sont d'accord avec les philosophes arabes[2]. Loin d'admettre dans l'intelligence une science permanente ou habituelle, ils font intervenir Dieu dans chaque acte de la connaissance, de sorte que Dieu produirait toujours les représentations par son opération divine.

54. Saint Thomas oppose principalement deux arguments à cette erreur. Le premier se tire de la nature de l'homme. Notre âme est destinée, par sa nature même, à être unie au corps. Elle doit être, par conséquent, constituée de manière que, pendant toute la durée de cette union, elle ait besoin du corps pour l'exercice de son activité. Quoique la matière unie à l'esprit soit élevée dans l'homme à une perfection qu'elle ne peut pas posséder hors de cette union, il reste néanmoins toujours vrai que l'âme n'existe pas à cause du corps, mais que c'est le corps, au contraire, qui est fait pour

[1] *Summ., ibid.*, a. 4. Cf. q. 65, a. 3. *De verit.*, q. 10, a. 6.
[2] *Summ., ibid.*, a. 4. *Contr. Gent.*, l. 2, c. 74.

l'âme. C'est précisément en servant les êtres supérieurs que les êtres inférieurs reçoivent une plus haute perfection. Si donc l'âme humaine devait recevoir, d'après sa nature, les espèces intelligibles d'un être supérieur, elle n'aurait pas besoin du corps pour les actes qui la distinguent ou pour la pensée. Par conséquent, la matière ne serait point élevée dans l'homme, de manière à participer à sa vie spirituelle.

Cet argument est si évident et trouve une confirmation si frappante dans toutes les œuvres humaines, particulièrement dans les arts et dans le langage même, que les défenseurs de la doctrine opposée se sont toujours efforcés de montrer que, dans leur hypothèse aussi, un certain concours de la sensibilité est absolument nécessaire pour la connaissance intellectuelle. Les platoniciens disaient que l'âme doit être réveillée de l'assoupissement, où elle se trouve plongée, par les impressions venues des sens et qu'elle doit être excitée à contempler dans les choses ce dont, par le moyen des idées, elle a déjà la représentation. D'après Avicenne, l'esprit est déterminé par les impressions sensibles à se tourner vers l'être supérieur qui lui communique les espèces intellectuelles. Cette opinion est partagée aussi par bien des philosophes modernes, qui toutefois y mêlent d'ordinaire l'erreur de Malebranche attribuant à l'âme, ainsi tournée vers Dieu, une certaine vision directe, irréfléchie de l'être divin. — Saint Thomas remarque avec raison, contre les platoniciens, que de la sorte la connaissance sensible ne sert plus qu'à tirer l'âme du sommeil qui lui a fait oublier les vérités autrefois connues et dans lequel elle serait plongée par suite de son union avec le corps. Ainsi les sens ne l'aideraient pas dans son activité naturelle, mais la délivreraient seulement d'un obstacle ou d'un lien contraire à sa nature. Avicenne ne peut indiquer aucune raison pour laquelle l'âme, lorsque du moins elle a commencé à agir, ne pourrait pas se déterminer à se tourner vers l'être qui l'illumine, indépendamment de toute impression des sens.

Si ces impressions sensibles ne sont nécessaires que pour exciter l'âme à se tourner vers l'être supérieur, sans influer autrement sur la connaissance intellectuelle, on ne comprend pas pourquoi la raison, éveillée par les impressions d'un sens, ne peut pas connaître ce qui ne peut être perçu que par un autre sens. L'exemple de l'aveugle-né et du sourd-muet de naissance prouve péremptoirement que cela n'a pas lieu; l'un n'a aucune idée des couleurs, l'autre des sons [1].

55. Cette opinion, combattue par saint Thomas, parce qu'elle est contraire à la nature de l'homme, s'accorde peu aussi avec l'ordre établi dans toute la création. Comme Dieu a donné aux créatures un être propre, quoique dépendant, il leur a donné aussi des facultés et des forces qui les rendent capables d'une activité correspondante à leur nature. Le saint docteur, comme nous l'avons vu, distingue une double activité. L'une consiste en ce que dans un être se trouve actué ou en acte quelque chose qui le perfectionne tel que la lumière dans un corps transparent; de cette manière on attribue l'activité aux sens aussi bien qu'à la raison, lorsqu'ils possèdent déjà la connaissance. L'autre est, au contraire, une activité par laquelle une chose est réalisée, est faite en acte au moyen d'un certain changement. S'il s'agit de la première, l'activité inhérente à une créature consiste dans l'aptitude de recevoir une perfection et d'y tendre d'une manière quelconque. Partout où se trouve l'autre activité, qui s'appelle proprement action, la puissance qu'elle suppose, dans l'être actif, est une force ou la capacité de réaliser quelque chose. Comme les créatures n'existent que parce que Dieu leur donne et leur conserve l'être, elles ne peuvent aussi agir que si Dieu concourt à leurs actes; mais cela n'empêche point leurs actes de leur appartenir aussi bien que leur être.

[1] *Summ., ibid.*

De tout temps, il y a eu des philosophes qui niaient cette vérité et croyaient exalter la grandeur de Dieu, en disant qu'il est seul actif dans tous les êtres. Ils ne comprenaient pas qu'ils rapetissent et abaissent ainsi le créateur aussi bien que les créatures [1]. La puissance et la bonté du créateur ne se rèvèle-t-elle pas précisément dans le don, qu'il a fait aux créatures, de la faculté de répandre au dehors et de multiplier ainsi la perfection et le bien qu'elles possèdent? Et puisque l'être est le principe d'où procède la vertu d'agir [2], comment Dieu, en accordant aux créatures un être propre, ne leur aurait-il pas donné en même temps une activité qui leur appartînt également? Ajoutez à cela que nous ne connaissons la nature des choses que par leurs effets. Si donc il n'y a pas, dans les êtres, un principe dont la nature correspond aux effets produits, toute science devient absolument impossible. Si Dieu seul opère en toutes choses, nous ne pouvons même plus comprendre, par la diversité des causes, la diversité des effets, à moins de supposer que Dieu lui-même se transforme de la manière la plus variée. Or, si tout ce que nous venons de dire, s'applique à tous les êtres, même aux corps, il faut l'affirmer à plus forte raison de l'âme. L'activité qu'elle possède lui appartient et suppose, dans son être, une force ou vertu correspondante. Du reste, l'expérience atteste à chacun de nous qu'il possède, non-seulement la connaissance, mais encore une activité qui engendre la représentation par laquelle nous connaissons [3]. De même donc que nous devons admet-

[1] *Contr. Gent,* l. III, c. 69, où ce point de doctrine est traité *ex professo.*

[2] Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu. (*Ibid.*)

[3] Percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens.... Ergo oportet virtutem, quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. (*S.,* p. 1, q. 79, a. 4.)

Conf. *Quæst. disp. Quæst. de Spirit. creaturis,* a. 10.

tre dans l'homme la puissance de recevoir en lui-même la représentation et de connaître par ce moyen, de même aussi faut-il reconnaître en lui une puissance qui soit le principe de cette activité [1].

56. Nous devons admettre, à la vérité, avec nos adversaires, qu'au-dessus de la raison, il y a une intelligence supérieure qui nous éclaire. Notre esprit, en effet, n'est pas intelligence ou raison par tout son être; la raison n'est en nous qu'une faculté qui provient de l'essence. Aussi n'arrivons-nous, en cultivant cette faculté, que peu à peu à acquérir la science, sans pouvoir jamais parvenir à la posséder dans toute sa plénitude. Or, tout ce qui en son genre est imparfait, mobile et n'est pas d'une manière absolue, mais seulement en partie ce qu'il est, suppose nécessairement comme sa cause première un être parfait, immuable et absolu[2]. Toutefois, quoique nous devions reconnaître un être intelligent supérieur à nous, il faut néanmoins attribuer à notre raison, non-seulement la puissance de recevoir et de s'approprier les représentations, mais encore la faculté de les engendrer. Ne voyons-nous pas, dans toute la nature, que les produits, les plus excellents surtout,

[1] In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem, et si quidem operatio illa consistit in actione, adest ei principium activum, sicut patet de principiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistit in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia, ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili : nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum. (*Contr. Gent.*, l. II, c. 76, n. 9.)

[2] Semper enim, quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, præexigit inte se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod immobile est et perfectum. (*Summa, ibid.*)

ne sont pas le résultat des seules causes supérieures et générales, mais sont procréés, sous l'influence et avec le concours de ces causes, par des individus appartenant à la même espèce? La chaleur du soleil suffit pour produire des animalcules, des vers, tandis que les animaux plus parfaits ne sont engendrés que par leurs semblables. Or, comme parmi toutes les choses créées la connaissance est la plus noble, nous ne pouvons pas douter que la cause prochaine et immédiate ne doive en être cherchée dans l'esprit même qui la possède [1]. Cette raison assurément ne perd pas sa force probante, si par l'être supérieur dont notre raison dépend, on n'entend pas seulement, comme dans le gnosticisme, un ange d'une nature inférieure, mais Dieu lui-même, l'unique créateur du corps et de l'âme. Car nous avons vu qu'il convient à la puissance créatrice de Dieu de communiquer aux créatures, en même temps que l'être, les forces et les facultés par lesquelles elles puissent agir et se perfectionner. Sans doute, on peut appeler Dieu le soleil des esprits, et dire, avec l'Évangile, qu'il est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde ; il possède ces titres, parce que, nous créant à son image, il nous a donné la raison et que, selon la belle parole du psalmiste, il a répandu sur nous la lumière de sa face [2]. Il est

[1] Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requiruntur agentia sui generis..... Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. (*Contr. Gent.*, l. c., n. 7.—Cf. *Summ. et Quæst. de Spirit. creato, loc. cit.*) — Du reste, si les naturalistes modernes croient, avec plus de raison, que même les animaux les moins parfaits ne proviennent jamais que d'un germe déposé par un être semblable, cela n'affaiblit pas l'argument de S. Thomas, mais lui donne, au contraire, une plus grande valeur.

[2] Intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundum illud Ps. IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (*Summa, ibid.*)

aussi en un sens encore plus élevé la lumière qui nous éclaire, en donnant aux justes la lumière de la grâce et aux bienheureux du ciel la lumière de la gloire. Qu'on n'oublie pas, cependant, que ces dons ne forment pas seulement une illumination passagère, mais des facultés permanentes qui rendent l'âme capable de connaître d'une manière surnaturelle [1].

V.

En quel sens on peut dire que nous connaissons les choses par le moyen des idées éternelles.

57. Les considérations qui terminent le paragraphe précédent contiennent déjà, d'une certaine manière, la solution de la question que nous posons dans celui-ci. C'est principalement saint Augustin qui a donné lieu à cette question, par ce qu'il dit de la connaissance dont la vérité éternelle et immuable serait l'objet. Toutes les fois cependant que saint Thomas traite ce sujet, il explique toujours les paroles de l'illustre Père de l'Église en ce sens que notre esprit est capable de connaître la vérité, parce qu'il a été créé à l'image de la vérité éternelle [2]. Il fait remarquer qu'ici, comme en plusieurs autres points, saint Augustin s'est approprié ce qu'il y a de vrai dans la philosophie de Platon, tout en écartant ce qu'elle renfermait d'erroné; de sorte que ce saint docteur a plutôt perfectionné la philosophie d'Aristote qu'il ne l'a combattue. Approfondissons davantage cette question.

[1] *Ibid. Quæst. de Spirit. creat.*, a. 10, ad. 1.

[2] *Summa, ibid.*, a. 5. *Contr. Gent*, l. 3, c. 47. *De verit.*, q. 10, a. 11, ad. 12. *De Spirit. creat.*, l. c. opusc. 70. *Super Boët. de Trinit.* in procem. 1 et 3.

Pour posséder la vérité, nous devons connaître quelque chose d'immuable qui nous serve de règle dans l'appréciation de tout le reste. Tout ce que nous percevons par des représentations sensibles est sujct à un mouvement continuel; de plus le même objet fait sur les sens une impression différente selon la diversité des circonstances dans lesquelles le spectateur se trouve placé : le malade est autrement impressionné que celui qui se porte bien, quoique la chose qui agit sur eux soit toujours la même. Si donc ils n'avaient pas d'autres moyens de connaître la nature des choses que les impressions sensibles, leur jugement serait sujet à bien des erreurs. Platon et déjà avant lui quelques autres philosophes avaient démontré, par cette double considération, que la perception des sens n'est pas le moyen convenable pour s'assurer de la vérité. Mais Platon ne se laissa point entraîner, comme les philosophes qui l'avaient précédé, jusqu'à conclure que toutes les connaissances humaines manquent absolument de certitude. Quoi qu'il en soit de la perception des sens, nous avons la conviction intime de posséder la vérité, c'est-à-dire de connaître quelque chose d'immuable, qui ne peut point être autrement que nous ne le connaissons. Aussi Platon concluait-il que, en dehors du sensible toujours mobile, il y a quelque chose d'immuable et d'éternel, c'est-à-dire, les *idées,* et qu'en nous-mêmes se trouve une faculté de connaître supérieure aux sens, par laquelle nous pouvons, sous l'influence des idées, contempler l'essence immuable des choses.

Aristote prit une autre voie pour triompher du scepticisme. Prouvant d'abord que dans les choses sensibles il y avait, malgré toute leur mutabilité, quelque chose qui ne change point, il admettait ensuite dans l'âme une faculté supérieure qui saisit dans le même objet où les sens n'aperçoivent que l'aspect muable, ce qui est permanent, c'est-à-dire, la nature et l'essence. Cette opinion dif-

fère essentiellement, il est vrai, de la théorie de Platon sur les idées, mais elle se concilie parfaitement avec l'enseignement de saint Augustin sur ce point. Ce grand docteur ne voit pas dans les idées des êtres subsistants en eux-mêmes; les idées ne sont pour lui que les pensées éternelles de Dieu et, comme telles, on peut les regarder, ainsi que Platon le voulait, comme le principe de l'être immuable des choses aussi bien que de la connaissance qui atteint ce côté immuable. Les idées sont le principe de l'être des choses, parce que tout ce qui existe doit avoir dans les idées son archétype, en même temps que les lois de son existence. Elles sont le principe de notre connaissance; car notre âme possède la faculté de percevoir l'élément immobile des choses qui changent, parce que, par la lumière de la raison, elle participe à la lumière increée dans laquelle Dieu connaît tout. Comment cela? C'est que la ressemblance avec Dieu par laquelle l'homme, de préférence à toutes les autres créatures de la terre, est appelé l'image de Dieu, a son dernier fondement dans l'être spirituel de notre âme, c'est-à-dire dans son immatérialité, en vertu de laquelle l'âme possède une vie intellectuelle distincte de la vie sensitive dont les organes du corps sont les instruments, et un être indépendant du corps. De même qu'en Dieu l'indépendance absolue de son être doit être considérée comme le principe de l'intelligence divine ou de la lumière increée dans laquelle sont contenues toutes les idées qui sont les archétypes de toutes choses, de même l'immatérialité de notre âme, en lui donnant une plus grande ressemblance avec Dieu, est le principe de la lumière intellectuelle qui la rend capable de connaître l'essence des choses et de reproduire ainsi, d'une certaine façon, les pensées de Dieu.

58. En quel sens peut-on, par conséquent, dire que nous connaissons dans les idées éternelles tout ce que nous pouvons connaître? Évidemment, c'est en ce sens seulement que les idées éternelles sont le principe de notre connais-

sance. Comme nous disons que nous voyons dans le soleil, parce que le soleil nous envoie la lumière dans laquelle nous voyons, et non parce que nous voyons le soleil et en lui les choses qui nous entourent, ainsi connaissons-nous les choses dans les idées éternelles, parce que Dieu, en nous créant à son image, a donné à notre âme la lumière de la raison qui nous fait participer à la lumière dans laquelle il connaît toutes choses. Rien, dans cette proposition, ne nous autorise donc à dire que nous contemplons en Dieu les idées éternelles et, dans ces idées, l'essence des choses. Ce mode de connaissance n'est naturel qu'à Dieu et ne peut être le partage de l'intelligence créée que par la lumière surnaturelle de la gloire céleste [1].

Lorsque, par conséquent, saint Augustin dit que nous ne connaissons pas la vérité en nous-mêmes, mais dans la vérité immuable qui est au-dessus de nous, et que les idées divines sont la règle suprême d'après laquelle nous jugeons de toute vérité, sa pensée, d'après l'interprétation de saint Thomas, est que nous ne pouvons juger avec certitude de la vérité de nos connaissances que parce que les lois de notre intelligence correspondent aux vérités éter-

[1] Cum quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat : dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis. Sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio : sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis per quorum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Ps. IV, 6, dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. (*Summ.*, p. 1, q. 84, a. 5.)

nelles que Dieu connaît [1]. Et certes, qu'il y ait en nous une participation à la lumière divine, participation par laquelle nous possédons la faculté de connaître, sans que toutefois nous possédions par elle la connaissance même de la vérité, saint Augustin le démontre lui-même, en s'appuyant sur le fait que nous devons acquérir la science successivement par l'observation et l'expérience [2]. Le saint docteur parle, il est vrai, d'une vision de la vérité telle qu'elle existe non dans les choses, mais en Dieu seul; cependant il a pris soin de nous expliquer lui-même sa pensée. Cette vision ne doit pas être confondue, d'après saint Augustin, avec la connaissance naturelle de la raison que tous les hommes possèdent; c'est, au contraire, un don supérieur de la grâce divine qui élève certaines âmes pures et saintes, dès cette vie, à une connaissance qui ressemble à l'intuition béatifique du ciel [3].

[1] Voici le passage de S. Aug. sur lequel on s'appuie : « Si ambo videmus, verum esse quod dicis, et ambo videmus, verum esse quod dico; ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Conf. l. 12, c. 25.

Et voici comment S. Thomas interprète ce passage : « Quamvis diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens, quidquid per certitudinem agnoscit, in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. » (*Contr. Gent.*, l. III, c. 47.)

[2] Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent, æternis rationibus omnia temporalia fieri; propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt? (*De Trinitate*, l. IV, c. 16.)

[3] Rationalis anima non omnis et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum), esse idonea. (*Lib. qq.* 83, q. 66.)

Les scolastiques postérieurs, excepté Henri de Gand réfuté par Duns Scot [1], n'avaient pas d'autres opinions sur ce point. Mais, depuis que dans l'école cartésienne on cherche à expliquer la connaissance intellectuelle, non plus seulement au moyen des idées innées quelles qu'elles soient, mais par une vision de Dieu essentielle à notre esprit, beaucoup de savants furent peu satisfaits des doctrines de saint Thomas et de la manière dont il explique saint Augustin. Ils rejetèrent, à la vérité, certaines opinions exagérées de Malebranche, qu'ils regardaient comme extravagantes, mais ils soutenaient toujours le fond de sa théorie, la vision de Dieu. Cherchant à montrer, d'une part, les traces de ce système dans les écrits de saint Augustin et de quelques autres Pères favorables comme lui à la philosophie platonicienne, ils s'efforcèrent, d'autre part, de prouver, par tous les moyens possibles, l'inanité de la théorie d'Aristote que les scolastiques avaient embrassée. Cette question sera plus tard l'objet d'une étude approfondie ; nous aurons alors l'occasion de faire ressortir l'affinité de cette théorie, qui admet la vision de Dieu, avec le panthéisme idéaliste des temps modernes. Il nous suffit pour le moment d'avoir exposé la doctrine de saint Thomas dans toute sa simplicité.

59. Cependant, comme dans les considérations que nous venons de faire, nous avons rencontré une expression qui a été souvent mal comprise, nous devons encore ajouter quelques mots pour l'expliquer. Que signifient les paroles de saint Thomas : que par notre raison nous participons à l'intelligence divine ? Le mot *participer* (*participare*, μετέχειν) se rencontre souvent, non-seulement chez les scolastiques, mais encore chez les Pères de l'Église, particulièrement chez les Pères grecs ; ils se servent de cette expression pour désigner la différence qui existe entre Dieu

[1] In lib. I, Dist. 3, q. 3 et 4.

et les créatures. Les créatures, disent-ils, n'ont l'être que par une participation à l'être que Dieu possède par lui-même ou par son essence. Évidemment, il ne s'agit ici que de ce qui est positif dans les créatures ou des perfections qu'elles possèdent. Si donc on appelle l'être des créatures un être participé ou emprunté (*esse participatum*), on veut dire qu'elles ne possèdent pas l'être par leur essence, mais qu'elles l'ont reçu de Dieu. L'être divin, au contraire, n'est pas un être d'emprunt ; il le tient de son essence. Aussi est-il l'être par excellence, l'être subsistant par lui-même (*ipsum esse subsistens*). Il est l'*être même*, parce qu'il est de son essence d'exister et que sa non-existence est absolument impossible et inconcevable. Il s'appelle donc aussi *ens per essentiam*, tandis que la créature prend le nom de *ens per participationem*[1]. Comme, par conséquent, quelque chose qui a du feu en soi, sans être du feu, n'est igné que par participation, ainsi ce qui possède l'être, et n'est pas l'*être* par excellence ou *simpliciter*, n'est aussi être que par participation [2]. Or, ce que nous disons de l'être en soi, doit aussi s'appliquer à toutes les perfections de l'être que nous pouvons concevoir comme infinies. Tout ce que Dieu est, il l'est par lui-même, par son essence. Étant l'*être* selon toute l'étendue de ce mot, il est aussi par excellence la vie, l'intelligence, l'amour. Les créatures, au contraire, ont reçu de Dieu, avec l'être, les perfections qu'elles possèdent. Mais, si Dieu est par essence intelligence, sagesse, puissance, il doit être tout cela entièrement,

[1] Deus est per essentiam suam, quia est ipsum esse ; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. (*Cont. Gent.*, l. II, c. 15.)— Deus solus est ens per essentiam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. (*Ibid.*, l. III, c. 66.)

[2] Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia. (*Summa*, p. 1, q. 3, a. 4.)

par conséquent, intelligence pure, puissance pure, etc. Dans les créatures, au contraire, ces perfections ne sont que des facultés ou des propriétés, qui naissent de l'essence ou sont acquises; elles ne sont pas intelligentes, sages, puissantes, etc., par tout leur être. On voit par là qu'il est facile de déterminer, au moyen du contraste de l'être *per participationem* et de l'être *per essentiam*, tous les autres attributs qui distinguent Dieu des créatures [1].

Si donc, par ce contraste pris dans sa signification pleine, on veut exprimer la pensée que les créatures ne sont ce qu'elles sont que par participation à ce que Dieu est par essence, les expressions *esse*, *vivere*, *intelligere participatum* n'indiquent pas seulement que nous recevons de Dieu notre être, notre vie et notre raison, mais encore que nous participons par là à des perfections qui se trouvent en Dieu selon toute leur plénitude. Ces dénominations expriment donc, en même temps, que nous avons une certaine ressemblance avec Dieu. Ainsi, par cette expression, on ne désigne pas seulement Dieu comme la cause *efficiente* des créatures, mais encore comme leur archétype ou comme leur cause *exemplaire* [2]. C'est un axiome ancien et incontesté que la cause ne peut produire que ce qu'elle possède elle-même, ou de la même manière ou d'une manière plus excellente.

[1] Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectivæ virtutis : cujus signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem; pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo; habet etiam imperfectam intelligentiam tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quæ intelligit, de potentia procedit in actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. (*Summa*, p. 1, q. 79, a. 4.)

Cf. Suarez, *Metaph. Disp.*, 28, sect. 1.

[2] Participatio ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. (*Summa*, p. 1, a. 84, a. 4.)

Comme Dieu ne pourrait produire par sa puissance des êtres existants, s'il n'existait pas lui-même, il ne pourrait pas non plus donner l'être à des créatures vivantes et raisonnables, s'il n'était lui-même vie et intelligence. On comprend ainsi pourquoi saint Thomas trouve le principe de notre connaissance, non-seulement en Dieu, mais plus spécialement dans les idées divines, et pourquoi il appelle la lumière intellectuelle qui est en nous, une *participata similitudo* de la lumière incréée. Tout ce que Dieu produit au dehors, il le produit par la puissance de sa volonté, mais son essence, qui est l'idéal suprême de tout être, de toute vérité et de toute bonté, lui sert de type ou de cause exemplaire dans toutes ses œuvres. De même que, comme être absolu (*ens per essentiam*), il donne l'existence à tous les êtres qui existent, de même aussi, comme vie absolue, il communique la vie aux êtres vivants, et, comme intelligence absolue, il est le principe de la connaissance dans les êtres raisonnables. Cette influence de l'être divin, en vertu de laquelle les œuvres divines sont semblables à Dieu, est rendue dans les écrits des scolastiques par le mot *imprimere*, et ils entendent en ce sens l'expression métaphorique de l'Écriture sainte que Dieu a imprimé dans nos âmes comme un sceau la lumière de sa face, c'est-à-dire qu'en nous donnant la raison, Dieu nous a rendus, seuls entre toutes les créatures, images de son essence[1].

[1] Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. 1 : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum; unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo. Et hoc dicitur in Psalmo : Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (*De Spirit. creat.*, a. 10.)

Augustinus posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas

60. Que répondrons-nous maintenant aux accusations dirigées contre les scolastiques à cause de cette expression *imprimere* dont ils se sont servis? On accuse d'abord saint Thomas de ce que, au lieu d'expliquer la doctrine de saint Augustin, il lui aurait substitué une théorie toute différente. Si, en effet, comme disent les adversaires, l'esprit humain connaît la vérité parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, sa participation aux idées éternelles ne suppose aucune influence réelle de Dieu sur notre intelligence. Cette influence est cependant affirmée par saint Augustin, puisque, d'après l'Écriture sainte, il soutient que Dieu est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Mais saint Thomas répond lui-même à cette objection dans les passages que nous avons cités, et aussi plus nettement encore en d'autres. Comme l'esprit humain n'existe que par la création, il ne persévère dans l'existence que parce que Dieu le conserve et il ne peut agir que si Dieu concourt à ses actes. Cette conservation et ce concours constituent sans doute une influence réelle; de plus c'est une influence qui peut s'appeler à juste titre une illumination. Car, comme dans la création de l'esprit, Dieu n'agit pas seulement par sa puissance, mais encore comme la vie intellectuelle absolue, ainsi la conservation et le concours de Dieu ne doivent pas être regardés comme une influence de Dieu en général, mais, en outre, comme une influence de Dieu en tant qu'il est la raison absolue ou la lumière incréée[1].

secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi ipsam Dei essentiam videremus; sed secundum quod illæ æternæ rationes imprimunt in mentes nostras. (*Ibid*. ad. 8.)

[1] Sicut dicit Augustinus l. 8. Super Genes. ad litt. Sicut aer illuminatur a lumine præsente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur; ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus causat in anima non aliud et aliud, sed idem; non enim est causa fieri ejus solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo continue Deus

61. Bien plus grave est l'accusation dirigée contre l'emploi du mot *participare* en général. Si l'on fait consister le caractère distinctif des créatures en ce qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, mais seulement par une participation à l'être divin, n'est-on pas conduit logiquement au système qui ne voit en toutes choses que l'être et la vie absolus diversement modifiés? Chaque individu, considéré en lui-même, n'est plus alors qu'un phénomène, et l'on ne peut le concevoir comme substance que si on le regarde comme une partie intégrante du tout ou comme identique avec l'absolu. Les scolastiques, ajoute-t-on, n'échappent pas à cette conséquence, en donnant au mot « *être par participation* » le sens d'existence empruntée ou communiquée. Dans le panthéisme aussi, chaque individu ne possède qu'un être communiqué, puisqu'il ne subsiste pas par lui-même, mais seulement par l'absolu. Combien plus encore ne prête-t-on pas le flanc à ces interprétations, lorsque, en outre, on cherche à faire comprendre cette participation des créatures à l'être divin par la comparaison du feu avec les choses enflammées !

Ainsi parlent les adversaires. Nous commencerons la défense par la comparaison qui termine l'accusation. Dans quel but saint Thomas se sert-il de cette comparaison? Dans un des passages cités, il veut démontrer que Dieu est *son être*, c'est-à-dire que l'existence est de l'essence de Dieu. Il s'exprime donc ainsi : « L'être qui possède l'existence sans qu'il lui soit essentiel d'exister, n'a pas l'être par lui-même, mais par participation, comme une matière ignée, par

operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causæ primæ in suam operationem procedit. (*Opusc.* 70. *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 1.)

On s'explique donc aussi par là en quel sens il faut entendre les paroles de S. Thomas citées plus haut : « Secundum intellectum nostrum illustratum a luce divina de omnibus judicamus. »

exemple, un fer incandescent, qui n'est pas du feu, ne possède pas le feu par lui-même, mais l'a reçu d'un autre[1]. » Dans les autres passages, le saint docteur exprime la pensée que voici : Comme ce qui est enflammé sans être du feu, présuppose le feu comme sa cause, ainsi les choses auxquelles l'être n'est pas essentiel, qui peuvent, par conséquent, le posséder et le perdre, présupposent un être essentiellement existant comme la cause qui leur donne l'existence[2]. Or, en s'exprimant ainsi, établit-on l'identité parfaite des rapports qui existent entre Dieu et les créatures avec ceux que les choses enflammées ont avec le feu? Assurément non; on n'affirme par là rien, sinon que, dans les deux cas, il existe une relation de la cause à l'effet. Mais n'y a-t-il donc qu'une relation causale? Ou bien faut-il accuser les Pères de l'Église de n'avoir pas reconnu un créateur du monde, mais un simple ordonnateur d'éléments préexistants, parce qu'ils disent que l'univers n'a pu commencer à exister sans un auteur ou une cause, comme les œuvres de l'art humain ne peuvent se former sans artistes? Cette comparaison des saints Pères, ainsi que celle dont se sert le Docteur angélique, n'ont qu'un but, c'est de faire comprendre que Dieu est la cause de tout ce qui existe; ils n'ont pas l'intention d'expliquer par là de quelle manière Dieu en est la cause. Si donc les expressions « être par soi — être par participation » ne déterminent pas ce mode, lorsqu'on les considère en elles-mêmes, nous ne devons pas chercher la pensée des scolastiques sur cette question dans la comparaison dont nous parlons ici, puisqu'elle n'est pas faite dans ce but. Il faut plutôt examiner ce

[1] *Summa*, p. 1, q. 3, a. 4.

[2] Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quæ per participationem dicuntur : sicut ignis est causa omnium ignitorum, in quantum hujus modi. Deus autem est ens per essentiam, quod est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem. (*Contr. Gent.*, l. II, c. 15.) De même dans le passage cité plus haut, l. III, c. 66.

qu'ils enseignent ailleurs sur la création et sur les rapports du monde avec Dieu. C'est là qu'on verra comment ils entendaient cette participation au moyen de laquelle Dieu nous communique ce que nous sommes et ce que nous avons.

Toutefois, pour qu'on puisse apprécier cette accusation, nous ajouterons encore une observation. L'expression « être par participation » peut être entendue, il est vrai, en deux sens. Elle pourrait signifier d'abord que les créatures existent, parce qu'elles possèdent quelque chose de l'être divin, de sorte qu'on ne pourrait les considérer que comme des effets par lesquels la substance divine se modifierait elle-même, c'est-à-dire comme ses phénomènes. Cette interprétation serait évidemment panthéistique. Il n'en serait pas ainsi dans l'autre interprétation, ou si l'on expliquait cette participation en ce sens que les créatures ayant reçu l'être de Dieu ne sont pas simplement ou absolument ce que Dieu est par lui-même, absolument ou par tout son être, de sorte que, tout en possédant la vie, elles ne l'ont pas par elles-mêmes et leur vie n'est pas pure ou absolue. Pour écarter ici complétement le panthéisme, il suffit d'attribuer aux créatures un être qui, sans *exister par lui-même* ou par son essence, *subsiste* cependant *en* lui-même et *par* lui-même, de manière à exister véritablement et non comme phénomènes d'un autre être. Car, en considérant ainsi la participation de Dieu par laquelle les créatures existent, on ne peut pas la concevoir comme une émanation de l'être divin, mais seulement comme une opération de la puissance divine en dehors de Dieu, par conséquent comme une vraie création. — Or, dans ces études sur la théorie de la connaissance, nous avons déjà vu plus d'une fois avec quelle précision et quelle vigueur les scolastiques enseignaient la vérité dont il s'agit ici, à savoir que Dieu communique aux créatures une existence et une opération propres, distinctes de son être et de son opération, quoiqu'elles dépendent tou-

jours de lui sous ce double rapport. Par conséquent, même avant d'approfondir davantage la doctrine des scolastiques sur la création et sur les rapports du monde avec Dieu, nous pouvons déjà repousser l'accusation qu'on s'efforce de faire peser sur eux. Lorsqu'en effet une expression, considérée en elle-même, permet une double interprétation, il faut, sans doute, l'expliquer par sa connexion avec l'ensemble des autres doctrines qui ne sont pas équivoques.

VI.

Si la connaissance intellectuelle a sa source dans la connaissance sensible et comment elle en procède.

62. En adoptant le principe de l'école péripatéticienne, que la connaissance intellectuelle a son point de départ dans la perception des sens, saint Thomas fait d'abord ressortir la pensée que, par cette théorie, Aristote a évité heureusement deux erreurs opposées ou extrêmes de ses devanciers. Il ne supposait point, avec Démocrite, que toutes nos connaissances s'expliquent au moyen des impressions que nous recevons des sens et qui ne se rapportent qu'aux phénomènes changeants des choses. Il soutenait, au contraire, avec Platon, qu'outre la faculté de former des représentations sensibles, il doit y avoir en nous une faculté supérieure qui, étant spirituelle, n'a pas son siége en quelque organe du corps, mais réside dans l'âme immatérielle. Cette faculté, d'après Aristote, n'atteint pas seulement les accidents mobiles, mais aussi l'essence stable et permanente. D'autre part cependant, il n'accordait pas davantage ce que Platon soutenait, à savoir que la perception des sens serve exclusivement à réveiller dans l'esprit la conscience distincte d'une connaissance, qui s'y trouverait déjà par l'influence de certaines réalités idéales. La raison, d'après Aristote, doit

se former elle-même les idées ou les concepts. Cependant, comme, d'une part, elle serait impuissante à les former si elle n'était une puissance spirituelle ayant une activité indépendante du corps, d'autre part aussi elle a besoin, dans l'exercice de cette activité, de ce qui lui est fourni par la sensibilité. Les représentations intellectuelles se forment donc dans l'homme par le concours de l'intelligence et de la sensibilité.

Lorsque saint Thomas, expliquant cette formation, ajoute que le concours de la sensibilité se borne à ournir à la raison la matière de ses connaissances, il ne faut pas entendre ce principe, comme si la connaissance sensible était tranformée, par un certain travail, en une connaissance intellectuelle. Le saint docteur veut dire que la raison ne pourrait se former ni les concepts des diverses espèces d'être, ni même les concepts les plus universels, comme ceux de l'être, de l'unité, de la substance, etc., si la sensibilité extérieure ou l'intérieure ne lui offraient un objet dans lequel elle pourrait considérer ce qu'elle pense. Si, dans ce passage, il remarque que la représentation sensible n'est pas tant la cause de la connaissance intellectuelle que la matière de la cause[1], il affirme aussi, en un autre endroit, que la sensibilité ne peut être appelée la cause des concepts, si ce n'est dans le sens d'un instrument[2]. L'instrument (*causa instrumentalis*), d'après les anciens philosophes, est la cause qui prépare ou procure quelque chose dont la cause proprement dite ou principale a besoin pour produire son effet.

Ces réflexions suffiront, je pense, pour écarter un malentendu qui a été l'occasion de plusieurs accusa-

[1] Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causæ.

[2] In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et

tions injustes. Tout à l'heure nous étudierons plus spécialement la manière dont la connaissance intellectuelle procède de la connaissance sensible par l'activité de l'intelligence.

63. Revenons maintenant aux motifs qui ont déterminé saint Thomas à préférer la théorie d'Aristote. Ces motifs sont déjà renfermés dans les considérations que nous avons faites jusqu'à présent; nous pouvons toutefois les confirmer et les éclaircir davantage au moyen de plusieurs réflexions que le docteur angélique fait en d'autres endroits. — Il s'était appuyé sur l'*expérience* qui constate que l'homme privé d'un sens quelconque, si développée que soit d'ailleurs son intelligence, ne peut point obtenir les idées de choses perçues exclusivement par le sens dont il est privé. A cette raison vient se joindre le fait également constaté par l'expérience qu'en perdant l'exercice régulier de la faculté de connaître par les sens, nous perdons en même temps la faculté de nous servir par la raison des idées mêmes que nous avions déjà acquises. Naturellement cette observation ne s'entend pas des sens extérieurs, mais du sens interne dans lequel les représentations reçues par les sens extérieurs restent comme habituelles. Pour que la faculté de penser soit dérangée dans son exercice et que l'usage de la raison soit troublé, il suffit que la lésion d'un organe de la sensibilité interne empêche la mémoire et l'imagination de s'exercer régulièrement. Or, si l'usage de connaissances déjà acquises dépend de la sensibilité, il devient par là toujours probable que l'acquisition de ces connaissances dépend également de l'expérience. — D'ailleurs, qu'il soit naturel à l'âme humaine d'acquérir les connaissances intellectuelles au moyen des sensibles, c'est ce qui est confirmé par ce que nous observons dans

secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. (*De verit.*, q. 10, a. 6, ad 7.)

l'exercice de notre pensée. Toutes les fois que nous cherchons à concevoir quelque chose intellectuellement, nous nous formons spontanément des représentations sensibles pour percevoir en quelque sorte les objets dans un exemple ou un symbole. Par la même raison, nous nous servons habituellement d'exemples et de comparaisons, lorsque nous voulons faire comprendre quelque chose à d'autres[1]. Comme dans chacune des actions d'un homme qui nous sont mises devant les yeux, nous pouvons considérer un principe de morale, ainsi notre intelligence découvre, sous le voile des phénomènes perçus par les sens, l'essence des choses et dans cette essence la loi qui gouverne tous les êtres de même espèce.

Mais, dira-t-on, pourrions-nous, à la vue d'une action individuelle, concevoir une maxime de morale, si nous n'avions pas auparavant certaines notions relatives à l'ordre moral? Assurément non; mais que veut-on prouver par là? On voudrait conclure de cette observation que dans l'objet qui se présente aux sens nous ne pourrions pas non plus découvrir l'essence voilée, si déjà nous n'avions l'idée de plusieurs choses. Cela est vrai en ce sens que l'idée par laquelle nous concevons les êtres d'une espèce déterminée, l'homme, par exemple, suppose déjà des idées plus générales, comme celle de la substance et de la vie, etc. Mais eston autorisé par là à conclure que l'esprit trouve déjà en luimême comme innées ces premières idées ou qu'il a dû les recevoir d'ailleurs? Nullement; car il suffit que l'esprit possède, outre la sensibilité, une faculté de connaître supérieure, la raison; car ce que ces idées primitives expriment, l'être, l'unité, la substance, la cause, etc., se trouve sans doute dans les choses mêmes. Comme nous percevons dans l'objet par les sens les phénomènes qui correspondent à leur nature, nous connaissons aussi par la raison ce qui est exclusi-

[1] *Summ.*, p. 1, q. 84, a. 7.

vement du ressort de cette faculté. Comme les yeux perçoivent l'objet comme quelque chose de blanc ou de rond, etc., le goût comme quelque chose de doux ou d'amer, ainsi la raison le conçoit comme un être, comme quelque chose d'*un*, comme une substance ou comme un accident, etc., et se forme ainsi le concept de son essence. On pourrait objecter, cependant, que la couleur et la figure, tout en se trouvant dans les choses, ont besoin d'être éclairées pour être visibles aux yeux, et que de même la raison, pour saisir dans les choses ce qui constitue leur nature, a besoin d'une lumière spirituelle.

Nous parlerons plus tard de cette lumière spirituelle. Quelle qu'en soit la nature, rien cependant ne justifie la supposition que l'âme, dès le premier instant de son existence, posséde à l'état latent la science des causes premières, ou qu'elle doive être illuminée par une intuition habituelle de Dieu.

64. Cette objection n'empêche donc pas de maintenir la preuve que saint Thomas tirait de l'expérience. D'ailleurs ce n'était pas son seul argument ; il démontrait encore, par *la constitution même de la nature humaine*, que nos connaissances intellectuelles doivent avoir leur point de départ dans les perceptions sensibles. Développons les considérations qu'il fait valoir, et étudions-les dans leurs rapports avec quelques autres vérités. En terminant le chapitre précédent, nous avons constaté, par l'étude de notre pensée, que nous ne connaissons les choses supersensibles, surtout les choses purement spirituelles et divines, qu'en les comparant aux choses sensibles. Il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de ces choses que des concepts plus ou moins impropres. Si cela suffit déjà pour prouver que la nature et l'essence des choses sensibles forment l'objet immédiat et propre de notre intelligence, cette vérité se trouve confirmée par la constitution de notre nature. Car, comme le principe purement

sensible doit être limité à la perception de l'objet selon ses phénomènes ou apparences externes, ainsi l'esprit pur seul pourra percevoir l'intelligible en lui-même ou séparé de tout ce qui est sensible. Mais il doit être propre à l'esprit humain qui existe, vit et opère dans le corps, de percevoir l'intelligible dans le sensible et de connaître, d'une manière immatérielle, ce qui est matériel. Or l'objet propre est aussi l'objet immédiat et premier de la raison [1].

S'il est ainsi prouvé qu'aucune intuition des choses spirituelles et divines ne précède en nous la connaissance intellectuelle des choses sensibles, on peut faire voir, en considérant la nature humaine sous un autre aspect, qu'il faut absolument rejeter toute espèce d'idées innées. C'est uniquement parce que Dieu contient en lui-même tout l'être dans sa réalité la plus pure que de toute éternité il possède par son essence même la connaissance de toute vérité. L'esprit créé, au contraire, bien qu'il connaisse immédiatement son être propre, ne peut connaître les choses distinctes de lui-même, qu'au moyen des idées; par conséquent, nous devons considérer ces idées comme des formes par lesquelles l'intelligence est développée ou actuée. Il peut y avoir, sans doute, des créatures dont les facultés se trouvent pleinement développées dès le commencement de leur existence. Quoiqu'on n'admette plus l'opinion qui suppose, au-dessus du monde variable, des corps qui ne naissent ni ne périssent, mais persévèrent sans changement dans leur primitive perfection; toutefois l'idée du pur esprit qui, comme tel, doit avoir avec Dieu une plus grande ressemblance, demande que les facultés qui ont leur principe dans sa substance aient dès le commencement leur perfection naturelle. Par la même raison il convient à l'esprit humain, placé plus bas que les esprits purs, qu'il soit créé avec des fa-

[1] Cf. n. 187 et ss., où cette preuve est plus longuement développée.

cultés qui ont encore besoin de se développer. Cette preuve paraîtra encore plus concluante, si nous considérons l'homme dans ses rapports avec la nature visible qui se transforme sans cesse. Quoique par la stabilité de son être il diffère essentiellement des êtres qui l'entourent, il est cependant créé dans un corps emprunté, par la génération, à la nature matérielle et est uni à ce corps dans l'unité de substance. Cette union ne serait pas possible, si l'âme humaine ne possédait, outre les facultés intellectuelles, des forces végétatives et sensitives qui, certainement, ne se développent que peu à peu. Si donc il est possible, ce que sans doute personne ne contestera, que dans l'être créé il y ait des facultés intellectuelles qui dès leur origine ne sont pas encore développées, nous devons, même, en faisant abstraction de l'expérience, supposer ces facultés dans l'homme, puisque toutes ses autres forces ou vertus n'arrivent que graduellement à leur perfection. La gradation est ainsi parfaite. L'intelligence divine n'est aucunement à l'état de puissance, mais acte pur; l'intelligence de l'ange est une puissance actuée ou développée dès le commencement de son existence; la raison de l'homme enfin est une puissance ou une faculté qui doit encore être développée [1]. D'ailleurs que notre raison n'acquière pas sans les représentations sensibles les idées par lesquelles elle se développe, c'est ce que saint Thomas prouve également par la constitution de la nature humaine, en

[1] Considerari potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit, sicut in prima causa : et ideo intellectus divinus non est potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret, quod esset ens infinitum : unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut po-

faisant ressortir que dans l'homme le corps avec ses forces inférieures doit servir aux fonctions propres de l'âme ou de ses facultés supérieures.

65. Cette théorie sur l'origine de nos connaissances s'accorde si parfaitement avec tout ce que nous connaissons de la nature de l'homme, ainsi qu'avec les observations faites sur notre manière de penser, que probablement on n'aurait jamais été tenté d'établir des doctrines différentes, si l'on n'avait trouvé de grandes difficultés à expliquer la manière dont la raison se forme, au moyen des représentations sensibles, les idées ou les concepts qui lui sont propres. La philosophie scolastique a-t-elle triomphé de ces difficultés, et de quelle manière ? Les lecteurs pourront en juger par les considérations que nous exposerons dans les chapitres suivants. Il s'agit d'abord d'examiner comment la raison trouve, dans les choses sensibles mêmes, ce qui est supersensible, comment, par le concept, elle fait sortir ce qui est essentiel de ce qui est contingent et accidentel, et pénètre à travers les phénomènes jusqu'à l'essence. Sur ces questions, nous exposerons les doctrines des scolastiques, en étudiant leur théorie de l'abstraction et en recherchant la différence du concept et de l'idée. S'agit-il, au contraire, de connaître, non plus seulement l'essence supersensible des choses sen-

tentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia, quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium; quædam autem potentia est, quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus, et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quæst. 58, art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III de Anima (text. 14). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. (S. Thom., *S.*, p. 1, q. 79, a. 2.)

sibles, mais encore ce qui n'apparaît d'aucune manière à nos sens ou le spirituel, la possibilité de le concevoir s'explique déjà par les premiers concepts sans lesquels les choses sensibles ne pourraient être perçues intellectuellement. En analysant les concepts que nous avons des corps, la raison ne doit-elle pas finir par comprendre qu'elle combine le concept de substance avec les caractères propres aux corps? On pourra comprendre ainsi que le concept de la substance ne renferme pas essentiellement ces propriétés des corps, et que, par conséquent, on peut concevoir une substance qui ne possède pas ces propriétés. — L'homme n'obtient toutefois une notion plus nette de l'être spirituel, ainsi que la certitude non-seulement de sa possibilité, mais encore de son existence, que par la conscience de lui-même. Dans l'homme, en effet, le sensible se trouve uni au spirituel en un seul être. Les scolastiques nous montreront donc que l'homme, partant du monde sensible, peut s'élever jusqu'à la connaissance du monde supersensible, parce que la même faculté, par laquelle il peut se former des représentations intellectuelles des choses sensibles, le rend aussi capable de se connaître lui-même, en connaissant d'abord ses opérations, et par ses opérations son essence qui en est le principe. Ayant ainsi reconnu par la nature de ses opérations, de ses pensées et de ses volitions, qu'il est un être sensible à la fois et raisonnable, l'homme pourra aussi s'élever, mais seulement par des concepts impropres (41-44), jusqu'à la conception plus nette de la vie purement intellectuelle des esprits.

66. Mais comment obtenons-nous les idées du *vrai* et du *bien?* C'est par la conscience que nous avons de notre connaissance et de notre volonté (*appetitus*), répond saint Thomas[1]; et nous pouvons ajouter que c'est aussi par

[1] Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetire ens : unde

la conscience de ce qui se passe en nous, que nous arrivons à l'idée du *beau*. La vérité est, avant tout, une qualité de la connaissance, mais une qualité dont le concept découle immédiatement de la nature même de la connaissance. La vérité se trouve dans la connaissance, lorsqu'elle est d'accord avec la réalité. Mais qu'est-ce que la connaissance, si ce n'est une appréhension spirituelle ou une possession intellectuelle de la chose? Or nous ne pouvons la concevoir comme telle, sans reconnaître en même temps que c'est une propriété essentielle de la connaissance d'être conforme à la réalité, par conséquent d'être vraie.

Si donc nous pensons le vrai comme quelque chose qui existe hors de nous, disant par exemple que nous cherchons la vérité, que nous connaissons le vrai, cette manière de concevoir la vérité s'explique parfaitement par la notion que nous venons d'en donner. Cette vérité que nous cherchons n'est, en effet, autre chose qu'une pensée ou une proposition qui s'accorde avec la réalité. — De la même manière la connaissance de notre volonté ou de notre faculté appétitive nous conduit à l'idée ou au concept du bien. Nous concevons nécessairement cette volonté ou cet appétit comme un mouvement ou une tendance vers une chose qui, sous quelque rapport, nous perfectionne ou, ce qui revient au même, par la possession de laquelle nous obtenons ce dont nous avons la faculté, l'instinct ou l'aptitude. Or, voilà précisément l'idée du bien. Et comme dans les actes de l'intelligence nous distinguons entre la pensée intellectuelle et la simple perception qui a lieu par les sens, nous reconnaissons aussi une distinction entre la volonté proprement dite ou les appétits raisonnables et les appétits purement sensibles. La connaissance de cette distinction renferme déjà un commence-

primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. (*S.*, p. 1, q. 16, a. 4.)

ment de la connaissance du bien moral. Nous disons un commencement, car la connaissance parfaite du bien moral suppose l'idée du souverain bien ou de Dieu [1]. — Enfin, si nous pouvons distinguer la complaisance ou le plaisir que l'esprit éprouve à la seule considération d'un objet, de la jouissance sensible d'une chose ou du plaisir que nous procure la connaissance de son utilité, nous devons obtenir aussi par là l'idée du beau. Le beau, en tant qu'il existe dans les choses, n'est en effet rien que la qualité par laquelle elles plaisent à l'esprit qui les contemple par cela seul qu'il les contemple.

Enfin, au moyen de la doctrine déjà exposée sur la connaissance par voie d'analogie et de négation, on comprend aussi comment les scolastiques croyaient pouvoir connaître l'immuable par le muable, l'éternel par le contingent, l'infini par le fini, en un mot Dieu par le monde. Néanmoins c'est par ce point surtout qu'on croit pouvoir démontrer l'insuffisance de leur théorie des idées. Nous examinerons, par conséquent, les difficultés qu'on leur oppose, surtout dans l'école cartésienne.

[1] *Theologie der Vorzeit,* t. I, diss. 5, ch. 1.

CHAPITRE IV.

DE L'ABSTRACTION.

I.

Notion de l'abstraction.

67. On prouve avec évidence par la nature de l'homme que le premier objet de l'intelligence humaine est l'essence des choses matérielles. Saint Thomas, après avoir démontré ce principe, en conclut qu'il doit être propre à l'homme de former ses concepts par les représentations sensibles en se servant de l'abstraction. L'essence des choses matérielles que nous connaissons se trouve à la vérité en chacun des corps, mais nous ne la percevons pas telle qu'elle y existe en réalité, c'est-à-dire nous ne la percevons pas avec tous les caractères accidentels qui appartiennent aux individus. Or, connaître une chose existant individuellement dans une matière corporelle, mais non de la manière dont elle y existe, c'est ce qu'on appelle *abstraire*[1].

Le Docteur angélique nous donne ensuite une explication plus nette de cette définition. On pourrait objecter que, pour connaître les choses existantes, il est indispensable de concevoir par nos représentations intellectuelles ce

[1] Cognoscere id quod est in tali (i. e. corporali) materia individuali, non prout est in materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. (*S.*, p. 1, q. 85, a. 1.)

qu'est l'individu; car, si l'essence n'est pas dans nos représentations telle qu'elle est dans les individus, nos connaissances ne seraient pas conformes à la vérité. Que répond à cette objection le saint Docteur? Le mot *abstraire*, par son étymologie, est synonyme de *séparer*. Or, en percevant un objet, nous pouvons en abstraire ou séparer une chose de deux manières : ou en jugeant qu'elle est réellement séparée de l'objet; ou en considérant une seule des diverses choses qu'il renferme, à l'exclusion de toutes les autres. Lorsque, par le jugement, nous séparons d'un objet une chose qui s'y trouve réellement, l'erreur existe sans doute dans cet acte intellectuel. Il n'en est pas de même, si nous considérons à part ce qui dans l'objet est réuni à d'autres choses, sans porter aussi notre pensée sur ces autres aspects que l'objet présente, ou en les en séparant. C'est cette manière de considérer les choses qui constitue l'abstraction. Elle est une conséquence de l'imperfection de notre faculté de connaître; aussi a-t-elle lieu non-seulement dans les représentations intellectuelles, mais encore, bien que d'une manière différente, dans les perceptions des sens. Les sens perçoivent dans le même objet diverses qualités; chacun perçoit celles qui répondent à sa nature sans atteindre les autres. C'est ainsi que la vue voit les couleurs sans percevoir l'odeur ou le son, que l'ouïe entend les sons sans voir les couleurs et sans avoir la sensation du goût. De plus, les sens extérieurs ne peuvent pas percevoir l'objet sans percevoir plusieurs autres choses qui s'y rattachent par le temps ou par le lieu, tandis que l'imagination le sépare encore de ces circonstances et se représente des choses passées ou absentes. C'est ainsi que l'intelligence forme également ses concepts en saisissant dans l'objet ce dont la connaissance lui appartient, en écartant tout le reste, par conséquent, en percevant ce qui est essentiel à la chose connue sans ce qui lui est accidentel. En concevant l'individu qui est objet de la perception des

sens, par exemple, une pierre ou un arbre, elle détourne la pensée de tout ce qui est propre à la pierre ou à l'arbre particuliers, pour ne considérer que ce qui est commun à toutes les pierres et à tous les arbres, et qui est en chaque individu le principe et la loi de son être et de ses phénomènes. C'est aussi par ces caractères communs que les choses peuvent être connues par l'intelligence. Or, si nous concevions l'essence, d'une part, comme un principe déterminant des choses et, d'autre part, comme subsistant hors de ces mêmes choses, ce serait l'abstraction fausse qu'on impute à Platon. Mais nous ne la concevons pas ainsi. L'essence n'existe pas pour nous hors des choses; elle est dans les individus dont elle détermine l'être. Voilà pourquoi aussi la connaissance que nous avons des individus par des concepts abstraits est à la vérité incomplète, mais non pas fausse. Comme dans un fruit nous pouvons considérer la couleur ou la figure sans faire attention au fruit même et, *vice versa*, porter la pensée sur la substance du fruit sans la fixer sur la figure et la couleur ; nous pouvons aussi considérer dans la couleur et dans la figure uniquement ce qui leur est essentiel[1].

68. Pour expliquer encore plus nettement cette perception intellectuelle des choses sensibles, rappelons ici les trois degrés de l'abstraction, dont les scolastiques parlent fréquemment. Dans la première, nous détournons les yeux des propriétés individuelles, mais nos représentations renferment encore les qualités des corps qui tombent sous les

[1] .... Et ideo nihil prohibet, colorem intelligi nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quæ per phantasmata repræsentantur. (*Ibid*. Cf. Toledo Logica. In prooemium Porphyrii.)

sens, par exemple la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la douceur, l'amertume. Dans la seconde, nous séparons également ces propriétés pour considérer exclusivement les attributs primaires qui conviennent à tous les corps et précèdent les propriétés sensibles, c'est-à-dire la quantité, l'extension, la figure. Nous pouvons concevoir ces attributs sans concevoir un corps d'une espèce déterminée, bien que nous ne puissions pas nous les figurer dans un être incorporel. Ce n'est qu'au troisième degré de l'abstraction que nous excluons tout ce qui est propre aux corps comme tels et que nous les pensons au moyen de représentations par lesquelles nous pouvons aussi concevoir des choses incorporelles. Ces représentations forment les concepts les plus universels : l'être, l'unité, la substance, l'accident, la puissance, l'activité, la force, etc. Nous avons déjà observé (n. 28, 63) qu'aucune représentation ne peut se former sans ces premiers concepts. Aussi ne faut-il point entendre ces trois degrés de l'abstraction dont nous venons de parler comme si, dans la formation des concepts, nous devions commencer par le premier degré pour procéder ensuite au second et au troisième. Les concepts les plus abstraits sont, au contraire, les premiers par lesquels l'intelligence pense chacun des objets qui lui sont présentés. En plus d'un endroit saint Thomas s'explique sur ce point de la manière la plus positive[1], et démontre cette vérité par la nature même de notre faculté de connaître.

Comme la connaissance intellectuelle procède de la perception sensible qui n'atteint jamais que le particulier, la connaissance (sensible) des individus doit sans doute précéder la connaissance (intellectuelle) de l'universel. Mais si nous considérons séparément la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, l'une aussi bien que l'autre com-

[1] *Summa*, p. 1 a, 2 ac., q. 94, a. 2; p. 1, q. 87, a. 3, ad 1. *De Verit.*, q. 10, a. 6; q. 11, a. 1.

mence par ce qui est plus général[1]. Notre intelligence ne possède pas ses connaissances dès le principe, mais elle les obtient en passant de l'état de pure potentialité à celui d'acte (*de potentia in actum*). Or, toute force qui se développe ainsi n'arrive d'abord qu'à un acte imparfait, lequel tient en quelque sorte le milieu entre la puissance et la pleine actualité. Donc, comme la connaissance n'est parfaite que si l'objet est perçu avec une clarté et une précision complètes, elle doit commencer par les représentations par lesquelles nous pensons l'objet d'une manière moins déterminée. Or, tels sont précisément les concepts les plus universels. En effet, lorsque nous connaissons une chose qui en renferme beaucoup d'autres, sans toutefois connaître le caractère propre de toutes, notre connaissance est indistincte et vague. C'est ainsi que nous pouvons percevoir non-seulement un tout sans ses parties, par exemple un corps sans ses membres et ses organes, mais encore saisir en chaque objet ce qui lui est commun avec tous les autres sans percevoir les caractères particuliers qui distinguent les diverses espèces. La connaissance de l'objet est donc d'autant plus vague et indéterminée que le concept par lequel nous le pensons est plus universel, et, par conséquent, notre connaissance doit commencer nécessairement par les idées les plus universelles, puisqu'elle a un commencement et qu'elle n'est pas parfaite dès le principe. Nous nous formons, par exemple, le concept de l'homme, en le concevant d'abord comme être ou substance, puis comme vivant, ensuite comme doué de sensibilité, et enfin comme substance à la fois sensible et raisonnable[2].

[1] Cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis. (*S.*, p. 1, q. 85, a. 3.)

[2] Omne, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum

Les scolastiques ne distinguaient donc pas ces divers degrés d'abstraction pour indiquer l'ordre dans lequel les concepts se forment, mais seulement pour déterminer la diversité des objets intelligibles et, par suite, l'objet des sciences philosophiques qu'ils appelaient *réelles* pour les distinguer de la logique et de la morale. Ce sont la *physique*, les *mathématiques* et la *métaphysique*. La physique étudie les corps au point de vue des propriétés qui tombent immédiatement sous les sens, et que pour cela on appelle sensibles de préférence à toutes les autres. Les mathématiques ont pour objet les quantités qui, étant propres aux corps, peuvent bien être connues par les sens, mais seulement par le moyen des propriétés sensibles dont nous venons de parler. La métaphysique traite de ce qui est absolument inaccessible aux sens et cherche à comprendre le monde sensible avec tous ses phénomènes en le considérant à la lumière des lois les plus générales, pour arriver par ce moyen à la connaissance du monde supersensible [1]. Bien qu'en effet la première perception du particulier soit d'autant moins parfaite que les concepts par lesquels nous le pensons sont plus universels, notre science toutefois n'est parfaite que si nous connaissons le particulier avec toutes les propriétés renfermées dans le concept le plus complet et le plus distinct, dans ses rapports avec

incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum: actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione..... Cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est rationale vel irrationale..... Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem; et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. (*Ibid.*)

[1] S. Thom., *ibid.*, a. 1, ad. 2. Suarez, *Metaph. Disp.* 1, sect. 2.

l'universel et, à cause de cela, aussi avec l'universalité des choses.

69. Or, dans ces considérations nous avons précisément fait ressortir le point de la doctrine de saint Thomas qui, pour bien des écrivains de nos jours, suffit à lui seul pour faire rejeter toute la théorie des scolastiques sur l'abstraction. D'après cette théorie, disent-ils, l'universel serait connu avant le particulier. Or, comment cela est-il possible, puisque nous ne pouvons trouver l'universel qu'en comparant les unes aux autres les choses particulières, pour réunir dans un même concept ce en quoi elles s'accordent?

Cette objection cependant, comme bien d'autres, ne se comprend que si l'on confond la doctrine des scolastiques sur l'abstraction avec cette autre théorie qui, depuis Locke, est en vogue parmi les philosophes modernes. D'après ce philosophe, l'intelligence obtient les concepts, lorsqu'elle porte son attention sur les représentatious sensibles. Éliminant les différences, elle retient ce en quoi les choses se ressemblent, et forme ainsi, par la séparation (l'analyse) et par la composition (synthèse), des représentations générales. On oppose d'ordinaire à cette théorie que les représentations intellectuelles ainsi formées ne se distingueraient essentiellement des perceptions sensibles ni par leur objet ni par leur principe. Si le concept se forme par la comparaison de ce qui tombe sous les sens, il ne peut contenir que des choses perceptibles par les sens et, par conséquent, il ne peut exprimer que l'universel des phénomènes. De plus, nous ne pouvons comparer par la faculté de connaître supérieure ce qui n'a pas été perçu par la même faculté, mais seulement par une faculté inférieure. L'intelligence d'après Locke, ne serait donc distincte de la sensibilité que par le nom. Ce serait toujours la même faculté de connaître qui s'appelle sensibilité tant qu'elle perçoit seulement le particulier, mais qui prend le nom d'intelligence lorsque, par la comparaison, elle recherche et découvre

ce qui est commun à plusieurs choses. S'il est, au contraire, certain que l'intelligence ne perçoit pas seulement les phénomènes, mais encore atteint l'essence intime des choses, il est nécessaire toutefois qu'elle pense cette essence d'abord dans l'être individuel, pour parvenir ensuite par la comparaison aux représentations générales, soit de l'essence, soit des phénomènes.

Voilà comment on raisonnait contre Locke, et, comme on supposait que, d'après les scolastiques aussi, l'abstraction se fait par la comparaison de plusieurs représentations sensibles, on croyait pouvoir réfuter leur théorie par les mêmes arguments; cependant on aurait dû s'apercevoir, par la difficulté même sur laquelle on insiste, que l'abstraction des scolastiques se distingue totalement de celle des modernes empiriques. D'après Locke, les premières représentations intellectuelles ont déjà une certaine universalité, mais elles sont les moins universelles, et l'intelligence, en continuant l'analyse et la synthèse, s'élève peu à peu jusqu'aux représentations les plus hautes ou les plus universelles. D'après saint Thomas, au contraire, les concepts les plus universels et les plus simples sont aussi les premiers que nous formions. Si donc le saint docteur s'était expliqué l'origine des concepts au moyen de la comparaison dont parle Locke, il se serait mis en contradiction avec lui-même de la manière la plus manifeste; mais les passages que nous avons cités pour exposer la nature de l'abstraction suffisent déjà pour nous faire comprendre combien saint Thomas était éloigné de cette contradiction.

Pour expliquer de quelle manière les représentations intellectuelles commencent par les plus générales, il les compare avec les perceptions sensibles. Lorsque, pour une cause quelconque, la représentation est imparfaite au commencement, par exemple à cause de l'éloignement de l'objet ou parce que celui-ci n'est éclairé que peu à peu, l'œil ne le con-

naît d'abord que comme une chose indéfinie, et après graduellement comme un être vivant, comme un animal ou un homme, etc. De même aussi la représentation intellectuelle commence par ce qui est plus universel et se termine à une perception claire et nette du particulier. Il ne s'agit donc pas ici d'une comparaison de diverses choses particulières par laquelle on rechercherait ce qui leur est commun, mais d'une perception plus ou moins parfaite du même objet. Voilà pourquoi les scolastiques disaient, en expliquant l'abstraction, que, comme l'œil saisit dans l'objet la couleur, l'ouïe le son, etc., ainsi l'intelligence perçoit dans le même objet ce qu'il lui appartient de connaître, à savoir la nature et l'essence. Lorsqu'on ajoute que la représentation par laquelle nous concevons la nature de l'objet est universelle, on ne veut pas dire que nous cherchions d'abord en plusieurs choses ce qui leur est commun, pour le concevoir comme l'essence de l'individu, mais on veut dire que la pensée par laquelle nous concevons l'essence de l'individu renferme d'abord seulement ce qu'il a de commun avec beaucoup d'autres.

On voit donc ce que les scolastiques devaient répondre à l'objection que l'universel ne peut pas être connu avant le particulier. La représentation par laquelle nous concevons l'essence ou la quiddité de l'objet est universelle en ce sens que, par le moyen de cette représentation, nous pouvons concevoir non-seulement cet objet individuel, mais beaucoup d'autres. L'essence même que nous percevons par cette représentation est universelle, parce que la même essence peut exister en beaucoup de choses, non quant au nombre, mais quant à la nature ou aux propriétés. Néanmoins il ne s'ensuit pas que nous connaissions l'universel comme tel, toutes les fois que nous pensons les choses par des concepts universels. Autre chose est, en effet, connaître par des représentations universelles, autre chose connaître distinctement l'universalité de ces concepts. Autre chose est percevoir

dans un objet uniquement ce qui lui est commun avec d'autres, autre chose savoir en même temps que ce que nous en pensons lui est commun avec beaucoup d'autres objets. Nous ne connaissons véritablement l'universel comme tel que si nous connaissons cette universalité. Dans la doctrine de saint Thomas on soutient, il est vrai, que nous connaissons dans le particulier d'abord ce qu'il a de commun avec d'autres choses (ou ce que renferme le concept du genre), mais on n'y affirme point que l'universel comme tel (le genre) soit connu avant le particulier (l'individu)[1].

70. Comment arrivons-nous donc à la connaissance de l'universel comme tel? Connaître l'universel dans les choses, c'est savoir que certaines choses forment un même genre ou une même espèce, par conséquent connaître leur accord en ce qui leur est essentiel. Or, comme nous ne connaissons pas l'essence des choses immédiatement, mais par le moyen de leurs phénomènes, on peut dire en toute vérité que nous pouvons connaître l'existence du genre ou l'universel dans les choses, en concluant l'égalité ou l'identité de l'essence de l'accord des phénomènes connus par l'expérience. Il ne faut donc pas s'étonner que les scolastiques, pour expliquer l'origine des idées, parlent aussi de l'observation des ressemblances qui existent dans les choses, et nous ne dissimulerons pas que quelques modernes en parlent d'une manière qui rappelle l'empirisme de Locke. Cependant on n'est pas autorisé à voir cet empirisme dans la théorie des scolastiques. Autre chose est ne penser rien que des phénomènes et regarder ce qui leur est commun comme l'essence des choses, autre chose percevoir l'essence à travers les phénomènes, conclure de la ressemblance des phénomènes l'identité de l'essence et reconnaître ainsi plusieurs individus comme appartenant à la même espèce ou au même genre.

[1] Cf. *Summ.*, p. 1, q. 85, a. 1, ad 1 et 4.

A cela vient se joindre que, d'après les scolastiques, la méthode d'observation (empirique) qui, à la vérité, suppose la comparaison de plusieurs choses n'est pas le seul moyen de parvenir à la connaissance de l'universel comme tel. En plus d'une occasion, Suarez avertit que la similitude de l'essence qu'on trouve dans les choses de même espèce n'est pas tant la raison que la conséquence ou le signe de leur universalité [1]. Quelle est donc la raison de cette universalité? Elle consiste en ce qu'une essence est telle que, sans aucun changement, elle peut exister en un grand nombre d'individus ou qu'elle peut être multipliée; ce qui toutefois ne regarde d'aucune manière l'essence divine et ne s'applique pas aux substances spirituelles dans le même sens qu'aux corps. Tous les scolastiques sont unanimes à expliquer ainsi l'universel. Tous, en effet, font remarquer [2] que l'universel, d'après la définition d'Aristote, n'est pas *une même chose qui existe réellement en beaucoup d'êtres,* mais une chose qui est *propre à se trouver en beaucoup d'individus.* Nous pouvons donc conclure *à priori,* de la nature des choses pensées, l'universalité de l'objet comme celle de nos concepts. Le concept d'homme serait universel, encore qu'il n'existât sur la terre qu'un seul homme; en ce cas, toutefois, nous ne pourrions le connaître comme tel qu'en réfléchissant sur l'objet de ce concept; nous pourrons ainsi comprendre qu'il ne répugne pas à la nature humaine qu'il y ait un grand nombre d'hommes. Voilà pourquoi ceux qui ne sont pas habitués aux méditations philosophiques, tout en pensant l'universel, ne connaissent pas, cependant, cette universalité, toutes les fois qu'elle n'est pas constatée par l'observation. Ainsi, ceux qui ne sont pas capables de réfléchir philosophiquement, ont, sans doute, du soleil une représentation non-seulement sensible, mais encore intellectuelle; néanmoins ce concept n'est

[1] *Metaph. Disp.* 5, sect. 2. — *De Angelis,* lib. 2, c. 5, n. 5.

[2] Dans l'introduction à la Logique où ils traitent des universaux d'après Porphyre.

pas pour eux universel ou générique, parce qu'ils ne voient qu'un soleil et qu'ils ne peuvent pas conclure cette universalité, que l'expérience ne constate pas, de la nature du soleil sur laquelle elle est fondée[1].

De ce que nous venons de dire il suit que, dans la théorie scolastique, la connaissance intellectuelle, quoiqu'elle ait pour objet l'universel, ne suppose pas la comparaison de plusieurs choses particulières et que même la connaissance de l'universel comme tel peut être obtenue par la considération d'un seul individu.

II.

De l'Intellect possible et de l'Intellect agent.

71. Pour expliquer la connaissance intellectuelle, les scolastiques distinguent une double faculté, l'intellect possi-

[1] Comparez les passages suivants de S. Thomas : « Universale fit non solum per abstractionem a pluribus individuis sed etiam ab uno, ut patet manifeste in natura solis et lunæ, quæ fiunt universales per hoc quod intelliguntur sine principiis individuantibus. Si loquimur de universali, sub quo continentur plura individua vel species, ut humanitas vel animalitas, dici potest, quod humanitas, quæ est in quolibet, est universalis. Nam si, per impossibile, unus homo tantum viveret, adhuc natura unius hominis posset fieri universalis ex eo, quod per intellectum consideraretur sine conditionibus individuantibus. (In lib. perch. l. 10. Cf. *S.*, p. 1, q. 85, a. 2.)

« Omnis forma in singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem : sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem : natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum : potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens ; et hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. » (*S.*, p. 1, q. 13, a. 9.)

ble (*intellectus possibilis*, νοῦς δυναμικὸς) et l'intellect agent (*intellectus agens*, νοῦς ποιητικὸς). Le terme *intellectus possibilis* signifie que l'intelligence peut devenir quelque chose. Or ce qui peut devenir quelque chose doit être passif sous quelque rapport. On se demande donc d'abord si l'intelligence est une faculté passive et comment elle l'est. A cette question, S. Thomas répond avec Aristote [1], en distinguant trois manières dont on peut être passif. Dans le sens le plus propre, celui-là seul est passif à qui l'on soustrait ce qui convient à sa nature ou à son inclination. En un sens moins strict, tout être est passif, lorsque quelque chose lui est ôté, soit que par là son état s'empire, soit qu'il s'améliore. En ce sens l'homme est passif, non-seulement lorsqu'il devient malade ou qu'il s'attriste, mais encore lorsqu'il guérit ou qu'il revient à la joie. Enfin celui-là aussi souffre ou est passif qui reçoit quelque chose sans rien perdre, en réalisant ou actuant en lui ce qu'il ne possédait d'abord qu'en puissance. C'est en ce dernier sens seulement que notre connaissance intellectuelle peut être appelée passive, ou que nous sommes passifs en connaissant, car en ce sens c'est souffrir, ou être passif, que se perfectionner [2]. Or, comme la connaissance n'est possible que si l'intelligence s'approprie, par la forme intelligible (*species*), la chose connue d'après son être idéal, et se transforme en une espèce d'image de l'objet (n. 18-23), il s'ensuit que le terme *intellect possible* désigne l'aptitude de l'intelligence en vertu de laquelle elle peut s'approprier

[1] *De Anima*, l. 3, c. 1.

[2] Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur : secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. (*Summa*, p. 1, q. 79, a. 2. Cf. Arist. *de Anima*, l. 3, c. 4.)

l'être idéal de toutes les choses et, en ce sens, devenir tout (n. 32)[1].

S'il est vrai que nous devons acquérir peu à peu les concepts, la passivité de l'intelligence dont nous venons de parler ne peut être contestée. De plus, même si notre âme commençait à exister avec la plénitude des idées, comme les anges, la simple possession des idées pourrait encore être regardée comme une passion. En effet, dans l'esprit créé, l'idée n'est pas l'essence même, mais une forme ou une qualité qui perfectionne son être. Aussi les scolastiques disent-ils fréquemment, en parlant non-seulement de la connaissance humaine, mais même de toute connaissance, qu'elle suppose une certaine passivité, en tant que le principe connaissant est perfectionné par la chose connue. Cela n'empêche pas, cependant, que la connaissance ne soit une véritable activité et ne constitue même l'acte vital qui distingue l'esprit. Le connaissant est passif en tant que la chose connue lui est unie par son être idéal, mais c'est par cette conjonction que se produit l'acte de la connaissance, comme dans la comparaison dont se servait saint Thomas, le corps reluit, parce qu'il a reçu en lui la lumière (n. 21).

Dans le passage où cette comparaison a été expliquée, nous avons fait ressortir la différence de cette activité d'avec celle qui produit des changements. De même donc que notre esprit n'est pas seulement passif, parce qu'il possède les idées comme des formes qui le perfectionnent, mais encore parce que, en recevant d'abord ces formes, il subit des changements, de même aussi l'acte de connaître est précédé d'une opération qui produit un changement en engendrant

[1] Aristote, après avoir dit qu'en notre âme, ainsi qu'en tous les êtres, il faut distinguer quelque chose d'actif et quelque chose de passif, continue ainsi : Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς. (*De Anima*, l. 3, c. 5.)

les idées. Cette opération n'est autre que l'abstraction, et son principe est l'intellect agent.

72. On comprend facilement pourquoi les scolastiques devaient supposer une telle faculté. S'il n'y a pas d'idées dans le sens des platoniciens, qui puissent engendrer les concepts en notre intelligence, si l'on ne peut admettre que les idées divines se manifestent immédiatement à notre âme, si enfin l'intelligence n'est pas créée avec une science connaturelle et infuse, il faut nécessairement supposer, comme le croient communément les hommes, que nous obtenons des choses mêmes les représentations intellectuelles aussi bien que les représentations sensibles. Or les choses ne peuvent engendrer les représentations dans l'intelligence, ni telles qu'elles existent hors de l'esprit, ni telles qu'elles existent dans les représentations sensibles, puisqu'elles ont et gardent toujours les caractères de choses matérielles. Il faut donc nécessairement admettre un principe qui, en présence de l'image sensible représentant l'objet exclusivement d'après ses phénomènes individuels et extérieurs, engendre dans l'intelligence l'image intelligible représentant l'universel, le nécessaire et l'essentiel. Or, voilà ce qui se fait, d'après les scolastiques, par l'intellect agent. Son acte propre, disent-ils, consiste à rendre les choses matérielles ou plutôt les représentations des sens intelligibles ou propres à être connues par l'intelligence : *Facere phantasmata actu intelligibilia.*

Nous n'avons pas besoin de revenir encore sur les raisons pour lesquelles les scolastiques n'attribuaient pas la génération des idées à un être supérieur, mais à l'intelligence même et rejetaient par conséquent l'intellect séparé des philosophes arabes (n. 54). Il faut cependant noter que cet enseignement des scolastiques montre la fausseté d'une des accusations les plus ordinaires qu'on dirige contre leur théorie de la connaissance. « L'intelligence, dit-on, est primitivement d'après les scolastiques une pure puissance ; aussi

la comparent-ils, avec Aristote, à une table où rien n'est encore écrit (*tabula rasa*). Et qui doit écrire sur cette table? C'est la perception des sens, puisque, dans leur système, c'est des sens que la raison doit recevoir ses concepts. Ainsi, la faculté la plus noble resterait inactive et indéterminée jusqu'à ce que l'activité de la faculté inférieure lui procurât son objet et sa forme. L'intelligence ne serait donc plus qu'un simple réservoir ou dépôt des connaissances sensibles [1]. »

On comprend à peine que des écrivains sérieux aient pu formuler et répéter une pareille accusation, s'ils ne se sont pas contentés de lire, dans les ouvrages des scolastiques, la célèbre formule *tabula rasa*, mais qu'ils ont aussi prêté ne fût-ce qu'une légère attention à leur doctrine sur l'intellect possible et l'intellect agent. C'est juste parce que la représentation sensible ne peut point influer directement sur la raison, que les scolastiques attribuaient à celle-ci une activité spirituelle, par laquelle l'intelligence engendre en elle-même une image intelligible correspondant à l'objet contenu dans la représentation sensible. La raison, devant se former encore ses connaissances, existe sans doute primitivement sans les posséder, et ressemble par conséquent à une table rase, mais c'est *la raison ou l'intelligence même*, et non la sensibilité qui écrit sur cette table. Aristote, aussi bien que les scolastiques, dans les textes cités, ainsi qu'en une foule d'autres, insiste sur la pensée qu'il est absolument impossible d'expliquer l'origine des représentations intellectuelles au moyen de la perception des sens, à moins de faire intervenir un principe immatériel. Démontrant contre les Arabes que ce principe ne se trouve pas en dehors ou au-dessus de l'esprit connaissant, mais dans l'intelligence même, les scolastiques écartent évidemment avec la plus grande netteté l'erreur qui suppose que la raison reçoit en elle-même, sans aucune activité propre, ce que lui fournit la sensibilité.

[1] Froschhammer, introduction à la Philosophie, sect. III.

73. On a soulevé encore une autre difficulté qui par elle-même est sans importance, mais qui nous fournit l'occasion d'éclaircir davantage quelques points doctrinaux qui se rattachent à cette question. « Pourquoi, demande-t-on, cette distinction de l'intellect possible et de l'intellect agent? Puisque l'intellect possible n'est pas exclusivement passif, pourquoi mettre encore à côté de lui l'intellect agent? Pourquoi d'ailleurs la faculté active, l'intellect agent, ne serait-elle pas capable de s'approprier aussi les représentations qu'elle a formées, d'être par conséquent en même temps intellect possible[1]. »

Nous disons que, considérée en elle-même, cette objection n'a pas d'importance. Si, en effet, l'on ne conteste pas que notre intelligence soit primitivement une pure faculté ou puissance, et si l'on accorde en même temps qu'elle engendre au moyen de sa propre activité les concepts par lesquels elle connaît, il importe peu qu'on distingue la faculté de former les représentations intellectuelles et la faculté de se les approprier comme deux puissances de la même raison. Examinons toutefois si la distinction que les scolastiques ont l'habitude de faire est sans fondement.

Avant tout, nous devons observer ce que plusieurs auteurs modernes semblent perdre de vue, que l'intellect agent et l'intellect possible ne se distinguent pas comme deux substances qui agissent ensemble, mais comme deux facultés ou deux puissances qui résident dans la même substance. En traitant, plus tard, de la variété des puissances de l'âme, nous verrons qu'elles doivent être distinguées les unes des autres d'après l'objet qui leur correspond. L'espèce de l'activité est, en effet, déterminée par l'objet qui en est la cause et le but ; la faculté, d'autre part, est évidemment de la même espèce que l'activité qui lui est propre. Par conséquent, à proprement parler, c'est par son activité qu'une

[1] Froschhammer, *loc. cit.*

puissance se distingue d'une autre. Or une activité peut différer d'une autre, non-seulement par son objet, mais encore par sa nature intrinsèque. Ainsi l'objet de la connaissance est le vrai, l'objet de la volonté le bien; mais en outre, abstraction faite de cette diversité de l'objet, l'activité par laquelle nous connaissons est intrinsèquement toute différente de celle par laquelle nous voulons. Par conséquent, encore que l'objet soit le même, la nature même de l'activité peut justifier certaines distinctions. Or comment ne pas reconnaître une distinction légitime là où l'objet est d'abord actué par une activité spéciale, pour que cet objet, devenu actuel, engendre une nouvelle activité? Voilà précisément la différence qui existe entre l'activité d'une puissance active et celle d'une puissance passive. Les choses ne sont objet de l'intelligence qu'en tant qu'elles sont intelligibles, mais elles ne deviennent intelligibles que par l'activité intellectuelle que nous appellons l'abstraction. Devenues intelligibles, elles sont aptes à être unies à la raison, selon leur être idéal ou intelligible, et à engendrer ainsi l'activité par laquelle nous connaissons. C'est donc avec raison qu'on suppose dans l'intelligence, pour cette double activité, une double faculté correspondante, dont l'une est active et l'autre passive[1]. Assurément, comme le relève l'objection que nous discutons ici, l'intellect possible est aussi actif, mais il l'est comme toute puissance passive, lorsque ce qui n'était encore que possible, est devenu réel (n. 21). L'activité de l'intellect possible, la connaissance, diffère autant de celle qui est propre à l'intellect agent

[1] Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et possibilis : quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente. (*Summa*, p. 1, q. 79, a. 7. Cf. Suarez, *de Anima*, l. 4, c. 8.)

ou de l'abstraction que l'illumination qui rend les objets visibles diffère de la vision. Si donc on accorde que les choses ne deviennent pas intelligibles par l'influence d'un être supérieur qui nous soit présent comme un soleil spirituel, mais par une activité inhérente à la raison, il faut admettre aussi une faculté correspondante à cette activité. En effet, pour poursuivre avec saint Thomas la comparaison déjà faite, si les corps qui nous entourent n'étaient pas éclairés par la lumière du soleil, mais que notre œil répandît sur eux la lumière, toutes les fois que nous le voudrions, nous devrions aussi distinguer, dans le sens de la vue, outre la faculté de voir, une faculté d'éclairer [1].

III.

Détermination plus précise de l'abstraction.

74. Quoique la comparaison empruntée de la lumière qui éclaire les corps puisse servir à nous donner une certaine notion de la théorie des scolastiques sur l'abstraction, elle ne suffit pas toutefois pour en déterminer la nature avec précision. Aussi a-t-elle donné lieu au reproche que, dans cette théorie, on a cherché à couvrir le défaut de notions claires et distinctes au moyen d'expressions figurées. Or cette accusation est bien loin d'être fondée, puisque, au contraire, pour déterminer la nature de l'abstraction, les scolastiques se livrent à des recherches variées et profondes. Ils rendent rigoureusement compte des expressions figurées aussi bien que des termes propres dont ils se servent pour désigner l'abstraction.

En ce qui touche la comparaison prise de la lumière, ils observent avant tout que souvent la raison même ou toute

[1] Super Boeth. *de Trinit.*, q. 1.

la faculté de connaître supérieure est appelée une lumière intellectuelle, mais qu'alors on prend le mot lumière dans le sens le plus large, appelant lumière tout ce qui manifeste quelque chose. D'ordinaire, c'est plus particulièrement la faculté de l'esprit qui engendre les formes intellectuelles ou l'intellect agent qu'on compare à la lumière matérielle[1]. Or, sur quoi repose cette comparaison? Quelques philosophes, dit saint Thomas[2], supposent que la lumière n'est nécessaire que pour éclairer l'espace qui se trouve entre l'œil et l'objet. S'il en était ainsi, la ressemblance consisterait uniquement en ce que, comme la lumière est nécessaire pour la vision de l'œil, la faculté d'abstraire est indispensable pour la connaissance de l'esprit. D'autres veulent, au contraire, que la lumière soit requise non-seulement pour éclairer l'espace intermédiaire, mais aussi pour rendre les couleurs visibles. Dans cette hypothèse, la faculté d'abstraire serait nécessaire à la raison, non-seulement avec la même rigueur, mais encore pour le même motif que la lumière l'est à l'œil. Toutefois, de la comparaison passons à la chose même qu'il s'agit d'éclaircir.

Suarez soutient contre les thomistes que l'abstraction ne doit pas être regardée comme une influence de la faculté de connaître spirituelle (de l'intellect agent) sur la représentation sensible, mais comme une activité immanente de l'intelligence. Puisque c'est la même âme qui connaît par les sens et par la raison, la présence de la représentation sensible suffit pour que la raison soit excitée à exercer son activité et à diriger cette activité sur l'objet perçu par les sens. La représentation sensible, d'après Suarez, ne peut avoir d'autre influence sur l'origine des représentations intellectuelles; car il faut tenir rigoureusement au principe que rien de matériel ne peut influer sur un être imma-

[1] Suarez, *de Anima*, l. 4, c. 8, n. 9, 10.
[2] *Summa*, p. 1, q. 79, a. 3, ad 2.

tériel, de manière à y produire un changement. Si donc l'activité qui forme les concepts est désignée tantôt comme *species intelligibiles a phantasmatibus abstrahere,* tantôt comme *facere phantasmata actu intelligibilia*, ces expressions ne doivent pas être prises en ce sens que la raison (*intellectus agens*) purifie la représentation sensible en la dépouillant de ce qu'elle a de matériel, pour la porter, ainsi transformée et spiritualisée, de l'imagination où elle était, dans elle-même, c'est-à-dire dans l'intellect possible. L'abstraction ne produit donc aucun changement dans la représentation sensible, et elle consiste uniquement en ce que la raison engendre en soi l'image intelligible de l'objet dont l'imagination possède l'image sensible. Voilà ce qu'on appelle *species intelligibiles a phantasmatibus abstrahere.* Comme, d'autre part, l'abstraction rend intelligible pour la raison ce qui autrement ne pourrait être perçu que par les sens, l'autre expression, *facere phantasmata actu intelligibilia*, trouve aussi une explication suffisante. Si enfin on parle d'une illumination des images que l'imagination possède (*illuminare phantasmata*), il faut voir en cela une expression figurée de la même pensée[1].

75. Suarez ne croyait pas s'écarter par cette doctrine de l'enseignement de saint Thomas. Le Docteur angélique observe expressément qu'on ne doit pas se figurer l'abstraction comme si la représentation, numériquement une et identique, était prise dans l'imagination par l'intellect agent, et transportée dans la raison. Comment faut-il donc la concevoir? Lorsque la faculté de connaître supérieure se tourne, en tant qu'intellect agent, vers l'image sensible, il résulte de son activité en elle-même, en tant qu'intellect possible, une image intelligible qui ne représente plus l'objet de la représentation sensible avec tous ses accidents, mais seule-

[1] Suarez, *de Anima*, l. 4, c. 2.

ment d'après son essence[1]. Toutefois il est une pensée exprimée par le saint docteur, qui pourrait peut être concilier l'opinion de Suarez avec celle qu'il combat.

Suarez, ainsi que nous l'avons dit, ne veut point que, comme Cajetan et d'autres l'ont enseigné, l'image sensible puisse devenir apte, par une opération de l'intellect agent, à influer sur l'intelligence pour y engendrer une image intelligible. Que pense donc sur cette question saint Thomas? Il s'était proposé l'objection qu'en attribuant à l'intellect agent une illumination des représentations sensibles, l'intellect serait à ces représentations ce que la lumière est aux couleurs; or la lumière ne fait aucune abstraction dans les couleurs, mais exerce plutôt sur celles-ci une certaine influence. A cette objection, le saint docteur répond par la distinction déjà exprimée dans les paroles que nous venons de citer: lorsque l'intellect agent se tourne vers l'image gravée dans l'imagination, il se forme, dans l'intellect possible, par une vertu qui lui est inhérente, une image intelligible. Il explique ensuite plus nettement comment l'intellect se tourne vers l'image sensible, et comment se produit enfin l'image intellectuelle.

La conversion constitue l'illumination qui précède l'abstraction et la rend possible, tandis que la génération de l'image intelligible est l'abstraction même. Comme dans l'homme l'être sensible en général est ennobli par son union avec

[1] Phantasmata cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi, quem habet intellectus humanus (id est immaterialem); et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata; quæ quidem est repræsentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum, quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum. (*S.*, p. 1, q. 85, a. 1.)

l'être spirituel, ainsi, les représentations sensibles reçoivent de leur union avec la faculté de connaître spirituelle une aptitude ou une disposition telle que les images intelligibles en peuvent être abstraites. Expliquons cette pensée en nous servant encore de la comparaison empruntée de la lumière matérielle. La figure et les couleurs se trouvent toujours dans les corps, mais l'œil ne peut les apercevoir que si les rayons lumineux tombent sur ces corps; elles ne se révèlent aux sens que dans leur union avec la lumière. De même aussi l'objet de la représentation intellectuelle, c'est-à-dire l'essence ou la quiddité, est réellement dans la chose, mais, pour que cette essence soit perçue par l'esprit, elle doit être séparée des propriétés accidentelles qui l'accompagnent dans l'individu. Or cette séparation a lieu, lorsque la force immatérielle de l'esprit se tourne vers la représentation sensible; c'est par cette union avec la lumière spirituelle que l'essence cachée sous les phénomènes sensibles se révèle à l'intelligence. Mais, comme la figure et les couleurs du corps ne subissent aucun changement par suite de leur illumination, et comme, à proprement parler, ce ne sont pas elles, mais la lumière qui, en les éclairant, engendre dans les sens la forme par laquelle nous connaissons; ainsi les représentations sensibles ne sont pas transformées par leur union avec la force spirituelle de l'intelligence, et ce ne sont pas ces représentations, mais cette force de l'esprit ou l'intellect agent, qui produit dans la raison l'image intelligile[1].

[1] L'objection est ainsi formulée :

« Abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles, non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata, sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus. »

Voici la réponse :

« Phantasmata et illuminantur ab intellectu agenti, et iterum per

IV.

Ce qui rend l'esprit capable d'abstraire.

76. Après ces considérations se présente tout naturellement cette question : par quoi notre intelligence peut-elle, en se tournant vers les représentations sensibles, en séparer tout ce qui est accidentel et percevoir l'être pur des choses? La réponse à cette question est déjà contenue en ce que nous avons dit plus haut sur la nature et l'origine de nos connaissances. Nous avons démontré que connaître les choses d'après leur essence, c'est les connaître d'une manière immatérielle, c'est-à-dire en tant qu'elles ne sont pas sujettes aux variations de leur existence temporelle (n. 35). Nous avons également prouvé que le principe connaissant possède la perfection dans la mesure que par son être il s'éloigne des imperfections propres aux choses matérielles (n. 28). Si donc les choses ne sont perçues, même quant à leurs phénomènes extérieurs et accidentels, que par les êtres de la nature dans lesquels l'imperfection de l'existence matérielle commence déjà à disparaître, elles ne sont connues, d'après leur essence immuable que par l'esprit qui peut exister sans le corps et, existant dans le corps, peut opérer sans les organes du corps. Tandis que les autres for-

virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectûs agentis, accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines, intellectus possibilis informatur. » (*S.*, p. 1, q. 85, a. 1.)

ces de l'âme sont liées aux organes du corps de manière à ne pouvoir s'exercer qu'au moyen de ces organes, la faculté de connaître et de vouloir intellectuellement, bien que nécessairement précédée de la perception des sens, en est toutefois indépendante parce que ses actes s'accomplissent dans l'essence spirituelle de l'âme et non dans un organe du corps. C'est par cette liberté dans son action que l'esprit est capable de séparer, dans la perception des choses, l'essence de ce qui est accidentel, et l'esprit possède une pareille liberté dans l'action, parce que, dans son être aussi, il ne dépend pas du corps. L'immatérialité de l'esprit est donc la source et le fondement de la faculté d'abstraire [1].

77. On a aussi soulevé la question, comment l'intelligence (en tant qu'intellect agent) peut engendrer en elle-même (en tant qu'intellect possible) les concepts des choses, si déjà, *à priori,* elle n'avait pas certaines connaissances. Une force vitale sans objet et sans exercice est inconcevable, dit-on; on ne trouve rien dans la nature qui ait quelque analogie avec la raison primitivement vide de connaissances (*tabula rasa*). Saint Thomas semble l'avoir senti, dit-on encore; aussi parle-t-il des premiers concepts comme d'une semence de toute science naturelle qui préexiste dans l'âme [2]. Cependant il n'a pas su formuler

[1] Hoc ipsum, quod lumen intellectus agentis, non est actus alicujus organi corporei, per quod operetur sufficit ad hoc, quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus..... (*De Spirit. creat.*, a. 10, ad 6.)

Ex hoc contingit, quod ab essentia animæ aliqua potentia fluit, quæ non est actus corporis, quia essentia animæ excedit corporis proportionem : unde non sequitur, quod potentia sit immaterialior quam essentia, sed ex immaterialitate essentiæ sequitur immaterialitas potentiæ. (*Ibid.*, a. 11, ad 12.)

[2] Præexistunt in nobis quædam semina scientiarum, scilicet primæ conceptiones, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut ratio entis et unius et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. (*De verit.*, q. 11, a. 1, *de Magistro.*)

avec netteté, ni prouver solidement cette théorie d'une science primitive ou innée, mais restreinte à certaines notions primaires[1].

Toutefois, dans le traité auquel on fait allusion, saint Thomas ne parle pas précisément de la première origine de nos connaissances, mais plutôt de la manière d'augmenter notre science par l'étude personnelle ou par l'enseignement extérieur. Il soutient donc que cet accroissement des connaissances n'est possible que si nous connaissons immédiatement avec une pleine certitude certaines vérités, aussitôt qu'elles se présentent à l'esprit, sans recherches préalables et sans aucune instruction venant du dehors. Il faut que par la connaissance de ces vérités nous possédions déjà en nous un commencement de science. Cependant, dans les paroles citées, il rappelle la théorie sur l'origine des concepts qu'il avait développée ailleurs. Selon cette théorie, toute conception intellectuelle d'un objet commence par les premiers concepts par lesquels nous le concevons comme être, comme un, comme substance, etc., et elle se complète et se perfectionne lorsque, partant de ce que l'objet a de commun avec d'autres, nous progressons vers la conception distincte de ses caractères propres. Tandis que nous devons acquérir au moyen de l'expérience et de l'observation les concepts par lesquels les choses sont nettement perçues selon leur genre et leur espèce, nous possédons au contraire les premiers concepts, sans lesquels tous les autres sont impossibles, aussitôt que l'intelligence commence à exercer son activité. Mais peut-on dire que nous possédions ces concepts *à priori* et avant de percevoir aucun objet déterminé ? C'est ce que saint Thomas, en traitant de l'origine de nos concepts, nie de la manière la plus expresse. Il déclare que l'intelligence est primitivement une pure faculté, semblable à une table sur laquelle rien n'est encore écrit,

[1] Froschhammer, *loc. cit.*

et qu'elle reçoit les concepts les plus universels dès que, dans la perception des choses sensibles, elle commence à agir. Et qu'enseigne-t-il autre chose dans le passage qu'on nous oppose ? Il dit, à la vérité, qu'avant d'apprendre nous avons déjà en nous les premiers concepts, qui sont en quelque sorte le germe ou la semence de toutes les sciences ; mais il ajoute aussi que nous les possédons, en tant que ces concepts sont connus par nous, au moyen de l'abstraction des choses sensibles, immédiatement, c'est-à-dire aussitôt que la raison commence à agir : *Quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.* Or, s'ils sont obtenus par voie d'abstraction, ils n'existent pas en nous *à priori*, et ce ne sont pas les concepts, mais la seule faculté de les former et de les recevoir, que dans le sens propre nous pouvons appeler innée. Voilà pourquoi, en un autre passage, qu'on nous oppose également, le saint docteur ne dit pas *absolument* que la science nous soit innée par l'intellect agent, mais seulement qu'elle l'est d'*une certaine manière* (*quodammodo*), à savoir en ce sens que par la lumière de l'intellect agent nous sommes capables d'abstraire les images intelligibles des choses perçues par les sens[1].

78. Pour le lecteur libre de préjugés, il ne peut donc y avoir aucun doute sur la pensée de saint Thomas. Néanmoins, comme, dans le passage que nous venons d'étudier,

[1] Après avoir réfuté les empiriques et les partisans des idées innées, saint Thomas expose brièvement l'opinion d'Aristote qu'il préfère et conclut ainsi :

«Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibus abstractæ intelligibiles actu, ut intellectu possibili recipi possint. Et *sic* etiam in lumine intellectus agentis nobis est *quodammodo* omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.... (*De Verit.*, q. 10, a. 6.)

la première science est comparée à une semence, nous répandrons de nouvelles lumières sur tout ce que nous avons dit, en recherchant le sens précis de cette comparaison. Saint Augustin, dans un passage devenu célèbre, distingue les effets dont la cause est dans les créatures, de ceux dont la cause est cachée en Dieu. Ces derniers ne présupposent dans les créatures qu'une puissance obédientielle (*potentia obedientialis*), c'est-à-dire une aptitude en vertu de laquelle il est possible que Dieu opère en elles, tandis que les premiers supposent dans les créatures des propriétés telles que l'activité même des créatures puisse réaliser quelque chose en elles. Ces propriétés furent appelées par saint Augustin *rationes seminales*, et les scolastiques en font l'objet de recherches étendues[1]. Or voyons comment saint Thomas rattache à la théorie sur l'origine des connaissances ce qu'il enseigne sur ces raisons séminales avec Scot et avec presque tous les scolastiques célèbres. Sur l'origine ainsi que sur la propagation des choses, on trouve deux opinions extrêmes qui cependant conduisent toutes deux à la même erreur. Certains philosophes pensent que l'activité des créatures (les forces naturelles) ne sert qu'à préparer la matière, pour que celle-ci puisse recevoir la forme qui doit être produite, dans la matière préparée, par un être supérieur. D'autres soutiennent, au contraire, que les formes se trouvent déjà dans la matière même, de sorte que l'activité des créatures se borne à écarter les obstacles qui empêchaient les formes cachées de se manifester. Dans l'une et l'autre opinion on ne reconnaît pas suffisamment la valeur de l'activité ou des forces que Dieu a mises dans les créatures. Dans la semence, par exemple, la forme de la plante ou son principe vital déterminé ne préexiste pas en acte ou comme réel, mais seulement en puissance ou

[1] Voyez les Commentaires de ce passage. *Mag. Sent.*, lib. 2, dist. 17 et 18.

comme possible; c'est-à-dire, telle est la nature de la semence que la forme y naît spontanément sous une influence correspondante venant du dehors. Cette influence, toutefois, ne consiste pas dans l'opération de Dieu ou d'un ange, mais dans l'action des forces que Dieu a mises dans les créatures et qu'il y conserve et dirige.

En parlant de l'origine de nos connaissances, quelques philosophes supposent qu'elles sont formées en nous par l'influence d'un être supérieur. Ils n'attribuent à l'esprit qu'une certaine aptitude à recevoir les idées, sans aucune activité génératrice. D'autres, au contraire, pensent que l'esprit humain est créé avec toutes les idées, mais que son union avec le corps l'empêche de connaître par ces idées. L'activité par laquelle l'âme parvient aux connaissances actuelles tendrait donc seulement à écarter les obstacles. La vérité, toutefois, est que l'âme, à son origine, ne possède pas les idées mêmes, mais seulement une aptitude (*intellectus possibilis*), en vertu de laquelle les idées peuvent être formées en elle, aptitude qui, sous ce rapport, est aux idées ce que la matière est aux diverses formes qui peuvent y naître successivement. D'après les scolastiques, certaines formes naissent dans les corps de manière que ceux-ci restent purement passifs en les recevant; par exemple, l'air, lorsqu'il s'enflamme. D'autres formes sont engendrées par des forces inhérentes aux corps où elles naissent, de sorte que l'influence extérieure ne fournit que la matière dont les forces naturelles ont besoin, ou remplit d'autres conditions requises pour leur activité. C'est ainsi que la force vitale agit dans les corps organisés, soit qu'elle produise l'accroissement, soit qu'elle maintienne la vie et contribue autrement à leur bien-être. Dans l'esprit aussi, les formes par lesquelles il connaît sont engendrées par une force immanente, de sorte qu'avant d'être produites, elles existent dans la raison, non-seulement comme en une puissance passive, mais

encore comme en une puissance active. En considérant donc le monde des corps comme un tout, on peut dire que, comme la nature produit les choses, quant à leur être réel, par une force qui lui est inhérente et dans une matière qui lui est propre ; ainsi l'esprit reproduit les mêmes choses quant à leur être idéal, par la lumière de la raison qui lui est inhérente non comme une pure propriété, mais comme une force active. Et comme, dans la nature, les choses ne pourraient être produites, si, outre la matière susceptible de recevoir les formes, Dieu n'avait pas créé en même temps des forces plastiques ; ainsi la science ne pourrait pas se former dans l'esprit, si, outre la faculté de recevoir les idées, il n'avait pas reçu en même temps la faculté de les engendrer.

Il nous semble, par conséquent, que les scolastiques, en parlant d'une semence de la science qui préexiste dans l'esprit, ne voilent pas l'obscurité de leurs conceptions par des expressions figurées. On voit, au contraire, par les considérations précédentes, qu'en se servant ainsi de leur théorie sur l'origine des choses, ils expliquaient d'une manière plus claire et plus précise leurs opinions touchant l'origine de nos connaissances [1].

79. Mais, disait-on, une force vitale qui ne contient absolument rien est inconcevable. Et, en poursuivant la comparaison déjà faite, on pourrait rappeler que les scolastiques eux-mêmes n'entendaient pas par les forces plastiques, créées en même temps que la matière, de pures puissances, mais des formes réelles et actives qui, en s'unissant à la matière, constituent les substances ; car les

[1] En toutes ces considérations nous n'avons guère fait que reproduire en résumé la dissertation à laquelle les paroles : Præexistunt in nobis quædam semina scientiarum, etc., ont été empruntées. Il est donc bien étrange qu'un auteur moderne, Froschhammer, dise de ces paroles précisément : « On voit évidemment comme elles sont vagues et dépourvues de fondement. »

substances existant déjà réellement peuvent seules en produire d'autres. N'auraient-ils donc pas dû admettre également que la force active de l'esprit ou l'intellect agent suppose déjà certaines connaissances, et que par conséquent la raison n'est pas primitivement une table rase, mais dotée d'idées dès le commencement? Si par force vivante on entend une force dont l'activité soit en exercice, il est évident qu'elle ne peut être conçue sans un objet. Aussi avons-nous vu que les scolastiques attribuaient certainement à la raison un objet dès que son activité commence à s'exercer. Mais ne peut-il pas exister des forces à l'état de repos, des forces qui soient réelles sans être agissantes? Sans doute, aucune substance ne peut exister sans que quelque force y soit agissante, mais, si une substance est le siége de diverses forces, une force peut y agir sans l'autre; l'une peut encore être endormie, pendant que l'autre est déjà réveillée et agissante. Ensuite, dans tous les êtres vivants, dès qu'ils existent et aussi longtemps que dure leur vie, la force vitale doit exercer son activité : mais, si leur vie est variée et présente divers aspects, elle peut se développer par degrés. Or, voilà précisément ce que les scolastiques soutiennent touchant l'homme. L'âme humaine, d'après eux, est le principe des forces végétatives et sensitives aussi bien que des facultés intellectuelles; sa vie présente, par conséquent, un grand nombre d'aspects variés. Les forces végétatives ont une activité incessante dans la plante comme dans l'animal et dans l'homme, aussi longtemps qu'ils existent, mais il n'en est pas de même des facultés sensitives et intellectuelles. L'animal peut vivre sans sentir, et l'homme peut vivre et éprouver des sensations sans penser. Si l'âme humaine n'avait que des facultés intellectuelles ou si son être était purement spirituel, il aurait fallu qu'elle fût dotée, dès le premier instant de sa création, de pensées intellectuelles, et, comme à l'ange, la science lui aurait été connaturelle.

Pour réfuter les scolastiques par la comparaison même dont ils se sont servis, on a observé que la semence par laquelle les forces de la nature produisent les substances suppose déjà d'autres substances qui les ont produites. Mais que veut-on conclure de cette observation? Assurément, pour expliquer la grande variété des êtres de la nature, les scolastiques n'ont pas eu recours à l'hypothèse de cette monade ou, comme on l'appelle dans les écoles modernes, de cette substance de la nature dont les fractions ou les distinctions constitueraient les divers êtres du monde. Moins encore expliquaient-ils l'origine du monde au moyen d'un développement interne ou d'un progrès par lequel l'être indéterminé d'abord se serait déterminé pour former les divers êtres. Ce qui dans la nature est indéterminé, ou la matière, ainsi que les formes qui la déterminent, n'existent, d'après les scolastiques, que par la puissance créatrice qui a tout fait sortir du néant. Seuls les êtres distincts par le genre et l'espèce ou déterminés dans leur être peuvent en produire d'autres. Mais peut-on trouver étrange que les scolastiques attribuent à l'esprit, non-seulement la force de déduire des premiers concepts (appelés par saint Thomas *scientiarum semina*) d'autres connaissances, mais encore la faculté de se former même les premiers concepts qui sont le principe de toutes ses connaissances? Ces productions, remarquons-le, ne sont pas des substances ou des formes substantielles comme celles de la nature; il ne s'agit que d'images intelligibles que l'esprit engendre en lui comme des formes accidentelles. Ajoutez encore que la raison n'est même pas la seule cause de ces formations. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas souvent et expressément que l'objet du concept est dans la chose même et que la force de l'intelligence agit seulement pour l'en faire sortir? Comme la lumière du soleil ne peut former dans l'œil une image sensible que si elle est unie à l'objet et si son activité est déterminée par cet objet, la lumière de la raison ne peut produire l'image intelligible que si, par le moyen de la

représentation sensible, elle s'unit à l'objet et si cet objet donne à son activité la détermination nécessaire [1]. On objecte donc sans aucun fondement aux scolastiques que de rien la raison ne peut rien produire. Si nous considérons le concept selon son être physique, il est un mode ou un phénomène de l'esprit que celui-ci engendre de sa propre substance. Si au contraire nous regardons ce qui en fait un concept, ou un phénomène par lequel l'esprit connaît, il est l'image intelligible de l'objet, image qne la raison n'engendre pas sans l'influence de la représentation et par conséquent de l'objet connu lui-même (n. 22, 62).

[1] Cf. n. 75 et le passage suivant de S. Thomas. A l'objection:

« Agens est nobilior patiente; sed recipiens se habet ad illud, quod recipit, sicut patiens ad agens; cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere; »

Il répond ce qui suit :

« Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior, quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet phantasma est *actu* similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit, nisi in *potentia*. Et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem *virtute intellectus agentis*, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis..... » (*De Verit.*, q. 10, a. 6, ad 8. Cf. *Cont. Gent.*, l. 2, c. 77.)

CHAPITRE V.

DU CONCEPT ET DE L'IDÉE.

I.

Doctrine d'Hermes.

80. Dans la terminologie des scolastiques le concept désignait l'image ou la copie des choses existant dans l'esprit qui les connaît, tandis que l'idée est le prototype ou le modèle qui existe dans l'intelligence créatrice. La philosophie moderne établit entre ces deux termes une tout autre différence. Voyons comment elle y fut amenée. Platon avait enseigné que les idées existent de toute éternité, non en Dieu, mais en elles-mêmes, et que de plus elles engendrent dans les choses les formes et dans notre esprit la connaissance. Pendant que les sens perçoivent les phénomènes extérieurs, la raison, par suite de l'influence des idées, saisit l'essence immuable. Cette doctrine de Platon prêtant aux idées une subsistance propre avait toujours été rejetée comme une erreur manifeste dans les siècles postérieurs, et l'on n'attribuait aux idées aucune réalité que dans l'intelligence divine. Mais, en ce qui touche notre connaissance, on a été encore plus loin depuis Descartes. Au lieu que dans la théorie de Platon les idées engendrent en nous les représentations intellectuelles, certains philosophes modernes ont soutenu que, par une intuition intellectuelle, la raison connaît l'être de Dieu et en lui les idées de toutes

ı. Ce n'est pas sans une certaine influence et sans cours de cette philosophie enivrée de la vision de ue l'école sceptique qui se formait vers le même temps out, l'école critique ont réussi à ébranler et à faire r la confiance dans la philosophie qui avait dominé es siècles antérieurs. On ne croyait plus que l'intelli- saisissant dans les choses qui tombent sous les sens ce supersensible, pût arriver par ce moyen à trouver ınce de ce qui ne se manifeste d'aucune manière aux

Kant avait donné le nom d'*idées* aux concepts des dont nous n'avons pas l'expérience et dont, par con- t, selon sa critique, on ne peut avoir aucune certi- ce sont les idées de Dieu, de l'âme (comme substance elle) et du monde (en tant qu'il signifie l'universalité oses). Jacobi, de son côté, désespérant de la connais- du supersensible au moyen du sensible, supposa, au e cette perception médiate, une certaine vision, un ent ou une *expérience* de ce qui est spirituel et divin. insi que se forma la coutume d'appeler *idées de la* (*Vernunft*) les représentations qu'on suppose obte- ar cette expérience supersensible, et de les opposer telles aux *concepts de l'entendement* (*Verstand*)[1].

s les termes que nous choisissons pour exprimer la distinction s'agit ici, nous nous séparons de la traduction italienne. La consiste à rendre exactement les mots Verstand et Vernunft différence joue un rôle si considérable dans l'histoire de la hie allemande depuis Kant. Les traducteurs italiens, en se fon- les réflexions de l'auteur au n. 145 de cet ouvrage, ainsi que ıture des opérations de ces deux facultés, ont rendu Verstand *ione* (raison), et Vernunft par *intelletto* (entendement). S'il t ici d'exposer la véritable doctrine et de l'exprimer par les s plus propres, nous les aurions peut-être imités. Mais, comme i rendre compte des systèmes modernes en conservant autant ible les expressions dont leurs auteurs se sont servis, nous ru devoir traduire au contraire Vernunft par raison et Ver- r entendement. Cette traduction, d'une part, est plus conforme

L'entendement serait donc la faculté de concevoir les choses perçues par les sens au moyen des catégories ou des représentations universelles, tandis qu'on considérait la raison comme une faculté de l'esprit en vertu de laquelle nous avons la perception ou le sentiment du supersensible.

81. Hermes se prononce énergiquement contre cette théorie du sentiment qui lui semble être une source de faux mysticisme et de toutes sortes de rêveries; néanmoins il admet aussi une distinction entre l'idée et le concept, ainsi qu'entre la raison et l'entendement. La différence consiste en ce que nous formons des *concepts* pour *penser* ou concevoir ce qui nous a été fourni par l'expérience, tandis que les *idées* sont nécessaires pour *comprendre* ce que nous avons pensé. Tout ce que nous percevons par les sens, nous le pensons d'abord par les concepts de l'être ou de la réalité; ensuite nous énonçons d'autres concepts, par exemple ceux de propriété, d'état ou de substance, pour nous rendre compte de ce qui est contenu dans le premier concept. Mais, aussitôt que nous avons conçu une chose comme réelle, n'importe par quel concept, nous sommes contraints de penser que cette réalité doit avoir un fondement. Cette dernière manière de penser est très-différente de la première. Car nous ne concevons pas l'être que nous avions déjà perçu par les sens au moyen d'un nouveau concept, pour en avoir une connaissance plus distincte; mais, en pensant que cet être doit avoir un fondement, nous ajoutons par la

à l'étymologie et à l'acception commune de ces mots, et, d'autre part, aux termes dont se servent les historiens de la philosophie en France, lorsqu'ils rendent compte des systèmes allemands, particulièrement de celui de Kant. Ils traduisent toujours le mot Verstand par *entendement*, et c'est à l'entendement qu'ils attribuent les catégories ou la conception de l'universel. Le mot Vernunft est au contraire toujours rendu par *raison*. C'est ainsi que l'ouvrage de Kant qui traite de cette faculté porte le titre de « Critique de la raison pure. » (Note du traducteur.)

pensée quelque chose, à savoir le fondement qui le soutient. Cette pensée suppose, par conséquent, dans l'esprit une faculté superieure, laquelle, comme faculté de comprendre et de démontrer les choses par leur fondement, doit être distincte de la faculté de concevoir simplement les choses ou de les rendre intelligibles. La faculté de concevoir les choses s'appelle l'*entendement* (Verstand); la faculté de comprendre, la raison (Vernunft)[1].

« L'entendement, continue Hermes, forme sans doute *à priori* les concepts purs (les concepts de la réalité, de la qualité, de la substance) au moyen desquels il acquiert les concepts empiriques; mais il ne les forme qu'en vue de l'expérience ou pour mieux concevoir son objet et s'en rendre compte. Ces concepts ont par conséquent un objet immédiat ou médiat dans la perception sensible. Mais, lorsque la raison pense que l'être conçu par l'entendement a un fondement, l'objet de ce concept ne lui a pas été fourni par les sens; elle ne conçoit pas une chose sensible par le concept de fondement, mais elle pense purement *à priori* une réalité qui est, en existant, le fondement des choses pensées par l'entendement, sans rechercher si cette réalité elle-même est perçue par les sens et même si on peut la percevoir. L'entendement pense par son concept un objet donné d'abord par l'expérience, tandis que la raison pense un objet nouveau que l'expérience ne lui a pas fourni. Par conséquent, puisque la représentation de la raison (la pensée du fondement) ne provient pas de la perception sensible et n'a pas non plus un objet perçu par les sens, elle prend à bon droit le nom d'*idée*, en tant que par ce nom on désigne la pensée du supersensible. Hermes croit cependant plus juste de l'appeler *concept de la raison* pour le distinguer par là du *concept de l'entendement.* »

Pourquoi donc la raison est-elle contrainte de penser

[1] *Phil. Einl.*, § 28, p. 153.

ainsi *à priori* le fondement de l'être des choses? Voici la réponse d'Hermes : « Pour pouvoir admettre qu'une chose existe réellement, il faut que nous puissions concevoir comment elle peut exister. Or, c'est ce qu'il nous est impossible de concevoir sans penser en même temps qu'elle a un fondement ou une cause par laquelle elle existe ; en d'autres termes, la raison ne peut admettre la possibilité d'un être qui n'a pas de fondement. Sa pensée n'est donc pas seulement une conception logique, mais une compréhension intime des choses ; car, pour qu'une chose puisse être conçue logiquement, il suffit qu'elle n'implique pas de contradiction. Le besoin de comprendre comment la chose, conçue comme existante par l'entendement, peut exister, force donc la raison à penser le fondement de tout ce que l'entendement conçoit comme être ; autrement il faudrait rejeter toutes les pensées de l'entendement comme illégitimes[1].» La différence de l'entendement et de la raison consiste donc, selon Hermes, en ce que par les concepts de l'entendement nous connaissons distinctement et nous nous rendons intelligibles les données de l'expérience, tandis que par les concepts de la raison nous comprenons ce que nous avons conçu.

82. Hermes attache à cette distinction la plus grande importance. La seule méthode légitime pour arriver à une vraie métaphysique consiste, selon lui, à nous rendre certains d'abord des choses dont nous avons une conscience immédiate, ensuite des phénomènes internes et externes, par conséquent, pour parler son langage, de la réalité de ce qui, comme donnée de l'expérience, est objet des pensées de l'entendement. Hormis cela nous ne devons rien regarder comme réel, à moins que la raison ne le pense nécessairement comme cause des réalités dont nous avons déjà la certitude.

[1] *Phil. Einl.*, §§ 28, 29. Nous avons conservé autant que possible les propres paroles d'Hermes.

« Si, au lieu de pénétrer ainsi jusqu'au fondement des choses, dit-il, on se contente des conceptions purement logiques, on s'enferme dans le cercle des concepts logiquement nécessaires sans jamais parvenir à la certitude. Avec une pareille philosophie (de l'entendement) on ne pourrait jamais savoir si les choses pensées d'après les lois de la logique sont réelles, si derrière la pensée il y a des choses pensées ; aussi pourrait-on à bon droit lui donner le nom de philosophie d'apparences [1]. L'âme de la nouvelle philosophie, comme s'exprime Hermes, consiste précisément à viser toujours à la réalité des connaissances (est-ce toujours d'une manière légitime, c'est une autre question), au lieu que l'ancienne philosophie se contentait de purs concepts ou de noms, en les confondant faussement avec la réalité [2]. »

La source de ces erreurs se trouve, selon Hermes, dans l'ignorance des anciens philosophes sur l'origine des concepts, ainsi que sur la diversité de leur objet [3]. On fut ainsi amené à confondre les concepts les plus différents, et c'est ce qui forme, selon lui, un autre vice capital de la philosophie scolastique. Tout ce que nous pensons par les concepts de l'entendement est renfermé dans le cercle des perceptions expérimentales, tandis que ce que nous pensons par les concepts de la raison, comme cause des choses perçues, dépasse absolument l'expérience. Bien que par la réflexion sur les phénomènes nous puissions obtenir quelques éclaircissements sur la nature de la cause, nous ne pouvons toutefois appliquer à cette cause d'une manière absolue ni

[1] *Phil. Einl.*, §§ 22, 37, 45.

[2] *Dogm. Math.*, § 33.

[3] Les scolastiques étaient partisans de l'ancienne métaphysique qu'on avait regardée comme légitime jusqu'à nos jours. Ils ne prenaient donc pas en considération l'origine des idées, ni la diversité de nature de ce qu'elles contiennent, laquelle dépend de leur origine. Aussi croyaient-ils pouvoir déduire de concepts nominaux ou d'idées pures la réalité de leur substratum, c'est-à-dire des idées mêmes. (*Dogm. Math.*, § 20.)

avec leurs caractères propres les concepts de l'entendement, mais seulement selon une certaine analogie. C'est en perdant de vue ce principe que les scolastiques furent amenés à établir des propositions indémontrables ou même fausses non-seulement dans la sphère des connaissances naturelles, mais encore et surtout en celle de la foi[1].

Mais Hermes va encore plus loin. Les scolastiques, selon lui, ne pouvaient démontrer ni l'existence de Dieu, ni la différence essentielle de l'âme et du corps. En suivant fidèlement les principes de leur philosophie, ils auraient dû nier la possibilité de la création. Il trouve la raison de tout cela en ce que les scolastiques n'ont pas distingué ce double mode de connaissance fondé, l'un sur l'entendement, et l'autre sur la raison. Aussi, à l'endroit cité, dit-il, d'une manière tout à fait générale, « que toutes les spéculations scolastiques, ne se mouvant qu'en conceptions purement nominales, ne pouvaient avoir qu'une vérité formelle (logique) sans arriver jamais à la vérité matérielle (métaphysique). »

II.

Doctrine de Günther.

83. Ceux de nos lecteurs qui étaient peu familiarisés avec la philosophie hermésienne, auront été peut-être surpris de trouver, parmi les propositions que nous venons d'exposer, quelques-unes sur lesquelles Günther insiste beaucoup, sur-

[1] Négligeant absolument la diversité de nature et la réalité de l'objet de nos concepts, il ne pouvait pas leur venir à l'esprit qu'on se trompe, lorsqu'on applique les concepts formés sur des choses naturelles à des objets surnaturels de même nom, non par analogie seulement, mais dans le sens propre. (*Dogm. Math.*, § 20.)

tout relativement à l'appréciation de la philosophie scolastique. Ne voit-il pas, lui aussi, la source de toutes les erreurs et de tous les vices qu'on reproche à la scolastique, en ce que, manquant de connaissances psychologiques exactes, ils n'ont pas su distinguer l'*idée*, ou la pensée du fondement, du *concept*, en tant que pensée de l'universel? Cette ignorance les aurait aussi empêchés d'apprécier l'idée à sa juste valeur. N'explique-t-il pas aussi par là que les scolastiques n'ont pas connu le fondement de la certitude, et que, s'arrêtant à la conception formelle des phénomènes, ils n'ont pas pénétré jusqu'à la connaissance de l'être qui en est le principe et la cause? Enfin Günther ne soutient-il pas que, par la même raison, ils n'ont pas connu la véritable méthode pour arriver à la connaissance de Dieu, et que, suivant leurs principes philosophiques, ils auraient dû nier la création dans le sens propre du mot, la distinction essentielle entre Dieu et le monde, ainsi que la différence de la matière et de l'esprit? — Toutefois, n'insistons pas sur cet accord. Nous ne l'avons pas fait ressortir pour en déduire la conséquence que les systèmes d'Hermes et de Günther sont au fond identiques. Nous accordons plutôt volontiers aux défenseurs de Günther que celui-ci s'est placé à un autre point de vue qu'Hermes et qu'il est arrivé aux mêmes résultats en suivant une méthode différente. Néanmoins cela n'empêche pas qu'ils ne s'accordent en plusieurs points de haute importance et que, tout en partant de principes différents, ils se rencontrent dans la réprobation des mêmes doctrines. La différence du système de Günther et de celui d'Hermes ne se montrera donc que dans les études qui vont nous occuper plus tard. Cependant nous ne devons pas entièrement la perdre de vue dans la question que nous traitons actuellement.

84. Günther détermine, bien que rapidement, la différence entre le concept et l'idée, faisant consister le *concept* dans la pensée de ce qu'il y a d'*universel dans les*

phénomènes, tandis que l'*idée* serait la pensée de l'*être* en tant qu'il est le fondement réel des phénomènes [1]. D'accord avec les scolastiques, ainsi qu'avec beaucoup de philosophes modernes, il admet que nous ne connaissons l'être, le nôtre aussi bien que celui des êtres distincts, que par ses phénomènes et que par conséquent toute perception immédiate est bornée aux phénomènes. Mais la connaissance médiate se distingue, d'après lui, en deux espèces : l'une, s'arrêtant aux phénomènes, a lieu par des concepts et pourrait être appelée *conceptuelle ;* l'autre pénètre jusqu'au fondement ou jusqu'à l'essence et pourrait donc s'appeler *idéale*. Voici la description qu'il nous donne de la première : Au moyen de plusieurs images perçues par les sens et retenues par la mémoire, nous formons, d'après la ressemblance plus ou moins grande des représentations partielles, une *image commune ou universelle* qui en tant qu'image possède sans doute une certaine clarté, mais est encore indéterminée sous le rapport de l'extension et de la compréhension. Elle obtient sa détermination dans le concept qui complète en quelque sorte le dessin de l'image commune et reçoit son expression dans la parole (intérieure ou extérieure). L'esprit continue ensuite l'opération faite sur les images et se forme ainsi des images de plus en plus universelles et simples. La faculté qui opère dans cette formation des concepts est l'entendement (*Verstand*). Ces concepts peuvent être considérés dans les rapports qu'ils ont les uns avec les autres dans le même esprit ; c'est ce qu'on appelle *les pensées ou conceptions logiques ou formelles*. Mais nous pouvons aussi les considérer dans leurs rapports avec la nature extérieure, distincte de l'esprit ; c'est ce qu'on appelle la *connaissance* logique ou formelle [2].

[1] *Vorschule der speculativen Philosophie* (Introduction à la philosophie spéculative), t. I, p. 236 ; II, p. 541. — *Eurysthæus und Heracles*, p. 184, 509.

[2] Kant déjà avait distingué la simple pensée ou conception de la con-

Cette connaissance logique, d'après la définition que Günther en donne, n'a pas pour objet les concepts considérés en eux-mêmes, mais ce qu'ils contiennent ou ce que nous pensons des choses au moyen des concepts. Or, qu'est-ce que nous pensons par ce moyen? Rien, sinon les phénomènes. Cette connaissance, poursuit encore Günther, s'appelle logique pour la distinguer de la connaissance proprement dite, ou de la science qui est la pensée de l'*être* et non simplement des *phénomènes*.

L'esprit n'arrive, d'après cette théorie, à la pensée de l'être (à l'idée) que par la connaissance de lui-même. D'autre part, Günther suppose que l'esprit non encore développé ne peut parvenir au plein exercice de la pensée qui convient à sa nature que par l'éducation ou par l'influence d'un autre esprit en qui la conscience est déjà réveillée. Voici comment il explique ensuite l'origine de cette connaissance de soi-même : « L'esprit qui doit éveiller un autre ne peut pas agir sur celui-ci immédiatement, mais seulement par le moyen des sens, par exemple, par la parole extérieure. L'élément spirituel contenu dans cette influence ne commence dans l'esprit encore inculte que lorsque l'homme, par la formation des concepts ou images universelles, est déjà parvenu à la conscience qui lui convient en tant qu'être naturel ou être de la nature[1]. Par la réaction qui suit l'influence

naissance; il niait qu'il y ait une connaissance dépassant les phénomènes des choses. (*Critique de la raison pure, Analytique des concepts*, ch. I, sect. 2, § 22.)

[1] La formation des concepts, d'après Günther, est propre à l'homme, en tant qu'être naturel ou être de la nature, pour plusieurs raisons. En voici la principale : Comme la nature produit diverses espèces d'êtres qui sont, pour ainsi dire, des concepts réels, ainsi la nature tend aussi à avoir des notions générales. Dans les brutes la nature arrive déjà à certaines images communes, mais c'est dans l'homme seulement que ces images se perfectionnent et deviennent véritablement des concepts universels, lesquels cependant, comme il a été dit plusieurs fois, n'ont pour objet que les seuls phénomènes. On comprend aussi par là pour-

se forme l'impression dans laquelle un élément passif (réception) se combine avec un élément actif (perception). Ces deux éléments supposent aussi dans l'esprit une double faculté, la réceptivité et la réactivité ou spontanéité. Dans la pensée qui en résulte, l'impression n'est plus seulement rapportée à la cause extérieure qui l'a produite, mais encore au sujet qui a reçu cette impression, ainsi que l'état qui lui succède. Le sujet est donc en même temps objet, mais par là même il se reconnaît aussi comme sujet, parce que c'est lui-même qui établit ce rapport ou pense. Le premier objet de cette connaissance, ce sont les attributs du sujet qui se manifestent, lorsqu'il a séparé de la première impression tout ce qui est venu du dehors. Il trouve en effet dans cette impression précisément le double élément dont nous avons parlé plus haut, la réception et la réaction. Toutefois, non-seulement il les rapporte à lui-même comme à leur sujet, mais s'oppose aussi à ces éléments et s'en distingue. Dans cette distinction le sujet se perçoit comme un être ou comme une essence, c'est-à-dire comme n'existant pas en autrui et pour autrui, mais en soi et pour soi, tandis qu'il perçoit les phases de sa manifestation comme des phénomènes du sujet. De plus, le sujet se conçoit lui-même comme cause, puisqu'il concourt à la formation de ces phénomènes. Cependant, comme il coopère seulement, c'est-à-dire comme il n'agit qu'excité par une influence étrangère, il se connaît comme un être qui n'est pas agissant dès le commencement de son existence et par conséquent est indéterminé. Par sa nature même, néanmoins, il a la destination et l'aptitude (la réceptivité et la spontanéité) de se révéler à lui-même de la manière que nous avons décrite et de se retrouver comme être, c'est-à-dire de devenir et de rester conscient de lui-même. Cette conscience

quoi, selon Günther, l'esprit humain, dans la formation des concepts, opère encore au service de la nature. (Note des traducteurs italiens.)

de soi, en tant qu'elle est la compréhension de l'être, comme fondement réel des phénomènes, s'appelle l'idée, distincte du concept qui est la pensée des seuls phénomènes du monde extérieur[1]. »

En donnant le nom d'idée à la conscience de soi-même (à la pensée du moi) Günther ne veut pas dire qu'elle soit la seule idée, mais qu'elle est la première et la condition de toutes les autres. « C'est seulement, dit-il, parce que l'esprit se perçoit comme le principe de sa propre activité, qu'il peut et même doit supposer un principe réel distinct de lui-même pour tous les phénomènes dont l'existence ne peut pas avoir sa cause dans son propre être; il faut qu'il en admette la réalité avec la même certitude avec laquelle il s'était regardé lui-même comme principe de ses propres actions[2].

85. Comme donc Günther appelle idée toute pensée de l'être en tant que principe réel, il est d'accord avec Hermes; même il ne se sépare pas de lui, lorsqu'il regarde le concept comme la pensée de l'universel représentant ce qu'il y a de commun dans les phénomènes. Selon Hermes, il est vrai, l'entendement peut aussi concevoir l'être et la substance, mais il ne conçoit pas l'être comme principe des phénomènes, ni la substance comme principe des accidents. Or, tant que l'être n'est pas conçu comme principe des phénomènes, l'entendement seul opère, d'après Günther, ou, comme il s'exprime, l'esprit n'agit encore qu'au service de la nature. L'un et l'autre prétendaient précisément établir le principe que la philosophie à laquelle ils donnent dédaigneusement le nom de philosophie de l'entendement, ne conçoit l'être qu'à la manière des phénomènes. En quoi consiste donc la différence de leurs théories? D'abord Her-

[1] *Vorsch.*, t. I, p. 229-236. — *Peregrins Gastmahl* (le Banquet de Pérégrin), p. 116 et ss.

[2] *Eur. et Her.*, p. 185.

mes se contente de constater comme un fait qu'outre la pensée qui se meut dans les catégories de l'entendement il faut admettre l'existence de la pensée propre à la raison, tandis que Günther cherche à en montrer la source dans la conscience, pour obtenir par là immédiatement la certitude de la réalité aussi bien de son propre être que de l'être propre à d'autres. Ensuite Hermes se contente également de constater, par l'observation psychologique, le besoin invincible que nous avons non-seulement des pensées conceptuelles de l'entendement, mais encore des pensées de la raison qui pénètrent jusqu'au fondement. Et comme nous éprouvons la propension non-seulement de concevoir les choses, ou de les rendre intelligibles, mais encore de les comprendre dans leur fondement, cela lui suffit pour conclure que la faculté qui répond à cette tendance de l'esprit doit être supérieure à l'entendement. Günther, au contraire, entreprend de démontrer que dans ces pensées de la raison, précisément parce qu'elles dépendent de la conscience, se révèle l'essence de l'esprit comme distinct de la nature, et que pour le même motif elles constituent proprement les pensées qui caractérisent l'esprit, ou les pensées vraiment spirituelles. Écoutons sur ce point ses propres paroles :

« L'esprit devient conscient de lui-même, non seulement en se rapportant les diverses phases de son activité (la passion et l'action), mais encore en se distinguant de ces phases ou en s'y opposant, comme l'être aux phénomènes. » « Cette distinction, dit-il encore, n'est possible que dans un principe dont la manifestation propre ne repose pas sur un fondement matériel, qui, par conséquent, en se distinguant ne perd pas son unité. Il faut qu'il puisse se rapporter à lui-même comme à l'unité les divers phénomènes dans lesquels il se divise en quelque sorte, et ramener cette unité à la dualité ou pluralité; en d'autres termes, il faut qu'il se reconnaisse comme principe réel de ses phénomènes. Seul

le principe qui possède ces caractères peut avoir droit au nom d'esprit, auquel, en tant que principe, est opposée non-seulement l'âme (*psyché*), mais certainement encore le principe de toute vie de la nature (*physis*), qui dans les âmes des animaux arrive déjà à être sujet[1].

« L'esprit seul, par conséquent, se reconnaît comme unité réelle dans une division formelle, tandis que le principe vital de la nature, la *physis*, n'acquiert l'unité formelle que dans son fractionnement réel. La manière dont les deux principes se développent et se manifestent serait donc l'une à l'autre en raison inverse. Les deux principes sont destinés *à priori* ou par leur nature à devenir une réalité qui connaît, ou une science qui existe (conscience). Or l'un de ces principes ne parvient à ce terme que par la pensée de l'universel, lequel n'est que l'unité formelle d'une pluralité objective, et cette unité est réelle seulement en ce sens que le principe s'y manifeste. L'autre y parvient au contraire par la conscience de lui-même, en tant qu'il est l'être caché sous ses phénomènes, ou le principe réel et la cause de son activité, le principe et le soutien des termes de sa division formelle primitive (de sa réceptivité et de sa spontanéité[2]. »

86. Ces passages et d'autres semblables pourraient facilement faire croire que Günther n'attribue pas la formation des concepts à l'esprit, mais à la nature, par conséquent, quand il s'agit de l'homme, à l'âme (*psyché*), qui, selon sa doctrine, est réellement distincte de l'esprit. Il n'en est pourtant pas ainsi. Comme nous l'avons vu, l'image com-

[1] D'après Günther, le monde des corps tout entier ou la nature ne forme qu'une seule substance, laquelle, étant primitivement indéterminée, se détermine par le moyen de ses productions. Günther parle ici des distinctions qui résultent de ces productions ou déterminations diverses, et les nomme matérielles, parce que la substance unique de la nature (*physis*) doit se diviser en se manifestant et perdre ainsi l'unité de l'être (du principe), tandis que la substance spirituelle conserve son unité dans sa manifestation. (Note des traducteurs italiens.)

[2] *Eur. u. Her.*, p. 183.

mune que l'imagination même des brutes peut former devient concept, d'après Günther, lorsqu'elle finit par être complétement déterminée sous le rapport de la compréhension et de l'extension. Or il déclare expressément « que le principe animal, même élevé à la perfection qu'il possède dans l'âme humaine, est incapable de lui donner cette détermination. Celle-ci est exclusivement l'œuvre de l'esprit qui, étant essentiellement distinct de l'âme (*psyché*), prend pour objet de sa contemplation interne même la sphère de la vitalité intime de la nature [1]. Ce que Günther veut dire, c'est que la pensée par le moyen des concepts ne caractérise pas proprement l'esprit, mais répond plutôt aux besoins de la vie inférieure que l'homme possède comme être et comme principe de la nature. Ayant son point de départ dans la nature par la perception des sens et par l'image commune, elle est sans doute perfectionnée dans l'homme par l'esprit; toutefois elle ne convient pas à l'homme en tant qu'esprit, mais seulement en tant qu'il est aussi un être naturel ou en tant qu'il fait partie de la nature. Néanmoins, comme cette pensée, si perfectionnée qu'elle soit dans le concept, ne dépasse pas le monde des phénomènes, une philosophie qui, sans recourir aux pensées propres à l'esprit (à l'idée), emprunte des concepts ses principes et sa méthode, ne peut jamais parvenir à la science proprement dite qui connaît les choses par leurs principes, ni à la certitude parfaite.

Or, voilà ce dont Günther accuse toute l'ancienne philosophie. « L'ancienne école, » dit-il, pour scruter les relations qui existent dans l'univers, prenait exclusivement pour règle les concepts formels [2]. Ni Platon, ni Aristote, ni leurs adhérents au moyen âge, les réalistes et les nominalistes, n'eurent jamais le moindre soupçon d'une autre pen-

[1] *Vorsch.*, t. I, p. 229.
[2] *Peregr. Gastm.*, p. 460.

sée que des concepts formels [1]. » Par la même raison l'ancienne école, d'après Günther, n'a pas connu le véritable fondement de la certitude touchant la réalité de ce que nous pensons, ni la certitude supérieure qu'on obtient par la méthode analytico-synthétique. Elle s'est contentée toujours de l'évidence des principes et des conclusions logiques qui en découlent. En outre, ce qui est bien plus grave, l'espèce d'idolâtrie qu'on avait vouée aux concepts formels aurait été la source d'un panthéisme plus ou moins rigoureux, parce que, en ne distinguant pas la pensée propre à l'esprit (ou l'idée) des concepts, on ne peut plus, comme Günther ne cesse de le répéter, démontrer la différence essentielle de l'esprit et de la nature.

Nous avons donc à examiner ici, si réellement la philosophie scolastique s'était enfermée en un cercle de pensées qu'on désigne par le nom de formalisme logique. Les autres grands défauts dont Günther et Hermes l'accusent, comme d'une conséquence nécessaire de cette erreur capitale, deviendront plus tard l'objet de nos études.

III.

Doctrine des scolastiques sur la connaissance des choses par leur fondement réel.

87. C'est une chose bien connue que, d'après Aristote, la science ou la connaissance parfaite, à laquelle la philosophie aspire, consiste dans la connaissance des choses par leurs causes ou par leurs principes (*cognitio per causas vel principia*). Tous les scolastiques s'accordent avec lui en ce point et expliquent avec la plus grande netteté le sens et la portée de ses paroles. La cause ou le principe dont parle Aristote n'est

[1] *Eur. u. Her.*, p. 174. Cf., *ibid.*, p. 39, 328. *Vorsch.*, t. II. p. 513.

pas seulement, d'après leur enseignement, le principe de la connaissance ou ce par quoi nous connaissons l'existence des choses, mais bien le principe de l'être ou *ce par quoi les choses existent*. Le principe de la connaissance peut être un simple effet ou phénomène, tandis que la science n'existe que si la chose est connue par le principe de son existence. Il ne suffit pas que nous connaissions ce principe comme tel, c'est-à-dire en tant que principe; il faut encore que nous comprenions par ce principe que la chose ne peut pas être autre qu'elle n'est réellement [1]. Lorsque, par conséquent, Aristote oppose la science véritable à celle qui est sophistique, il n'entend pas par cette dernière celle qui est fondée sur des déductions fallacieuses, mais toute science purement apparente. Il n'oppose donc pas seulement ce qui est logiquement vrai à ce qui ne l'est pas; mais il fait ressortir le contraste de la science véritable et parfaite avec celle que des penseurs superficiels décorent faussement de ce nom. Or il ne voit qu'une science apparente en celle qui, s'arrêtant aux accidents, ne pénètre pas jusqu'au fondement et ne reconnaît pas, par ce fondement, la nécessité de ce que nous connaissons [2].

Remarquons en outre qu'Aristote, en traitant dans sa Lo-

[1] Causa quæ necessaria est ad scientiam, non debet solum esse causa cognitionis, quomodo fumus posset dici causa ignis (cogniti).... sed debet esse etiam causa rei. (Toledo *in Log. Arist. Post.*, l. 1, c. 2.)

Les philosophes de Coimbre, dans leur cours de philosophie, établissent les trois propositions suivantes et font remarquer que tous les scolastiques, les anciens et les modernes, s'accordent à les soutenir :

1° Perfecta rei scientia non habetur nisi per causam; 2° hæc causa debet esse in cognoscendo, sed non sufficit; 3° ad perfectam scientiam requiritur causa simul in essendo et cognoscendo. (*Ibid.*, q. 1, a. 2.)

[2] Scire sophistico modo est, non per causam, sed per aliquod accidens procedere, etiamsi ratio sit probabilis et non sophistica : unde per scire modo sophistico, secundum accidens, intelligit quamcumque cognitionem discursivam, quæ non est per causam. (Toledo, *l. c.* Cf. *Conimb.*, l. c.)

gique de la démonstration philosophique ('Αναλυτικά) divise cette section en deux parties ('Αν. πρότερα, 'Αν. ὕστερα). Or, voici comment les scolastiques déterminent la différence de ces deux parties. Pour que la démonstration engendre en nous la science, il faut que sa forme soit reconnue comme légitime et sa matière comme vraie. Dans la première partie Aristote s'occupe donc des règles qu'il faut observer pour la légitimité de la forme; dans la seconde il examine au contraire les conditions requises pour la vérité de la matière. L'une montre seulement la nécessité des déductions (la conséquence), tandis que l'autre fait ressortir la nécessité des choses déduites (le conséquent) [1]. Or les scolastiques enseignaient unanimement avec Aristote, comme nous l'avons vu, qu'une chose doit être connue comme nécessaire par son principe pour qu'elle le soit philosophiquement. Donc non-seulement ils distinguaient parfaitement la pensée formelle ou logique de la pensée réelle (et qui pourrait en douter?), mais encore ils enseignaient qu'en philosophie la sciénce ne peut être regardée comme véritable, que si elle atteint le principe réel de ce que nous pensons.

88. Cette doctrine ne fut pas seulement touchée par les scolastiques légèrement et comme en passant, mais ils la mettaient au premier plan comme une des plus importantes. Maurus, scolastique distingué du dix-septième siècle, a

[1] Principia propter quæ demonstratio causat scientiam rei, sunt materia et forma demonstrationis; ideo Aristoteles in his libris agit de materia et forma demonstrationis, ac demonstrationem resolvit tum in principia formalia, tum in materialia. Resolutio, per quam demonstratio resolvitur in principia formalia, ex quibus pendet necessitas et evidentia consequentiæ, vocatur resolutio prior, de qua igitur in libris priorum. Resolutio per quam demonstratio resolvitur in principia materialia, ex quibus pendet evidentia consequentis, vocatur resolutio posterior, de qua igitur in libris posteriorum. (Sylv. Mauri in Arist. opera omnia, *Proœm.* L, prior. Cf. Toledo *in Prolog. in* L. post.)

publié, outre son commentaire sur toutes les œuvres d'Aristote, plusieurs volumes d'études philosophiques. Dans l'introduction il traite les questions les plus importantes de la logique. La première proposition qu'il établit est précisément celle-ci : La connaissance n'est parfaite que si elle procède du fondement réel [1]. Parmi les objections qu'il réfute, il en est une qui prétend que cette connaissance n'est pas possible à l'homme ; car, pour connaître les choses par leur cause, il faudrait les connaître par Dieu qui est la cause première de tout ce qui existe ; or, c'est ce qui est impossible à l'homme. Aussi Aristote parle-t-il d'une science idéale plutôt que réelle. A cette objection Maurus répond qu'effectivement la connaissance n'est parfaite que si les choses sont connues par Dieu qui en est le premier principe. Cette connaissance toutefois n'est pas purement idéale ; elle est certainement réelle, non-seulement en Dieu et dans les esprits bienheureux, mais encore dans l'homme. Assurément Dieu connaît les choses par lui-même, comme leur principe suprême, d'une autre manière que les bienheureux qui contemplent son essence, que l'homme surtout qui connaît d'abord Dieu par les créatures pour connaître et comprendre ensuite les créatures par Dieu. Ce degré limité, dans lequel l'homme participe à la connaissance parfaite, se mesure parfaitement par la nature de cette connaissance parfaite, comme en général c'est par les perfections de l'idéal qu'on connaît la réalité dans son imperfection.

On ne comprend donc pas comment on a pu accuser la scolastique de s'être contentée des concepts formels de l'entendement et de n'avoir pas connu ou du moins de n'avoir pas apprécié à sa juste valeur la connaissance des choses par leurs principes, laquelle caractérise la raison. On répliquera peut-être que l'accusation d'Hermes et de Günther

[1] Cognitio perfecta debet esse per causam rei. (*Quæst. phil.*, vol. I, quæst. prælim. Iª.)

n'est pas anéantie par les observations que nous venons de faire. Supposé, dira-t-on, que les anciens aient connu la différence des connaissances purement logiques et des connaissances réelles, et n'aient regardé ces dernières comme constituant une science proprement dite que si elles atteignent l'être des choses dans son principe ; néanmoins la nature intime de la connaissance réelle et sa profonde différence d'avec la connaissance purement logique ont pu leur rester cachées. Or, voilà précisément ce qu'on leur reproche. Les scolastiques parlent sans doute de connaissances *à priori* et distinguent les phénomènes de l'être, les effets de la cause. Cependant, ne connaissant pas d'autre mode de percevoir les choses intellectuellement que par les concepts universels, ils croyaient à tort avoir perçu l'essence, tandis qu'ils pensaient exclusivement ce qui est commun dans les phénomènes. Ils prétendaient connaître les choses par leur principe, lorsqu'ils avaient subordonné le particulier à l'universel.

IV.

Si dans la théorie des scolastiques le concept, au lieu de contenir l'essence, renferme seulement ce qui est commun dans les phénomènes.

89. La conception de l'universel, selon la doctrine des scolastiques, caractérise proprement l'intelligence et la distingue de la sensibilité. Mais, s'ils disent parfois que les sens ne perçoivent que le particulier, tandis que l'intelligence seule connaît l'universel, nous trouvons autant de fois dans leurs écrits l'assertion que les sens perçoivent seulement

les phénomènes, pendant que l'intelligence atteint l'essence des choses [1]. Que veulent-ils dire par là? Est-ce que l'intelligence perçoit l'essence des choses, en découvrant, par la comparaison, l'universel en ce que les sens connaissent? Nullement. Écoutons les explications plus précises que les scolastiques nous donnent sur la diversité de la connaissance intellectuelle et de la sensible. Déjà le nom *intellectus*, dit saint Thomas, indique une connaissance de ce qu'il y a de plus intime dans les choses, car *intelligere* est synonyme de *intus legere* (lire au dedans). La différence de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible consiste donc précisément en ce que cette dernière a pour objet exclusivement certaines qualités extérieures, tandis que la première pénètre jusqu'à l'essence de la chose. Aussi rappellent-ils que déjà d'après Aristote l'essence des choses est l'objet propre de l'intelligence [2]. Et ce que le saint docteur appelle dans ce passage l'essence des choses que nous atteignons par la connaissance intellectuelle, c'est ce que, immédiatement après, il désigne comme *la nature d'une chose substantielle*, cachée sous les phénomènes [3].

[1] Objecta imaginationis et sensus sunt quædam accidentia, ex quibus quædam figura vel imago constituitur, sed objectum intellectus est ipsa rei essentia. (S. Thom. *de Verit.*, q. 10, a. 4.)

[2] Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat : dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. (*Summa*, p. 2ª, 2æ, q. 8, a. 1.)

[3] Sunt autem multa genera eorum, quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis..... (*Ibid.*)

Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi ; sed intellectus ingreditur ad interiora rei; et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in in-

Suarez aussi s'exprime sur ce point avec une grande netteté. L'intelligence, dit-il, se distingue des sens, surtout en ce que ceux-ci s'arrêtent, dans leur connaissance, aux accidents extérieurs, tandis que l'intelligence, pénétrant dans la chose même, arrive, par la connaissance des phénomènes, à ce qui est caché sous les accidents [1]. C'est aussi par là qu'il explique le nom d'*intelligence* donné à cette faculté. D'autres expliquent par cette diversité de la connaissance sensible et de l'intellectuelle, pourquoi les représentations intellectuelles seules sont appelées *conceptus*. Bien que l'âme soit agissante en se formant la représentation, on ne peut nier, toutefois, que l'objet connu ne concoure à cette formation, puisque c'est de ce concours que dépend la nature de la représentation. Comme les sens ne peuvent percevoir un objet vert comme blanc, etc., ainsi l'intelligence ne peut recevoir d'un arbre, par exemple, la représentation d'un bloc de marbre. On peut donc considérer la représentation (l'objet pensé) comme engendrée dans le connaissant par la chose connue. Or la génération et par conséquent la conception proprement dite ne peuvent avoir lieu que si la chose engendrée ressemble à celui qui engendre, non-seulement par les apparences extérieures, mais encore par la nature et l'essence. C'est donc avec raison que la représentation intellectuelle seule est appelée *concept*, puisque seule elle représente l'objet d'après sa nature et son essence, tandis que les sens et l'imagination n'en retracent que les

tellectu vero sit similitudo rei intellectæ quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum, est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. (*Cont. Gent.*, l. 4, c. 4.)

[1] Est inter alias lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in cognitione externorum accidentium sensibilium sistant; intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quæ sub accidentibus cadunt atque latent, ingreditur : unde intellectus vocatur quasi intus legens. (*De Anima*, l. 4, c. 4.)

phénomènes extérieurs [1]. Les scolastiques auraient-ils pu parler ainsi, si par l'essence, qu'ils regardent comme l'objet propre de la connaissance intellectuelle, ils avaient entendu uniquement ce qui est universel dans les phénomènes ?

90. Mais pourquoi font-ils également consister la différence entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible en ce que la première connaît l'universel et que la seconde perçoit seulement le particulier ou l'individuel ? Parce qu'il n'y a d'universel dans les choses que ce qui leur est essentiel, et non ce qui leur est accidentel. D'ailleurs, dans les phénomènes aussi bien que dans l'être des choses, nous devons distinguer ce qui est essentiel de ce qui est accidentel. Par conséquent, nous pouvons également dire en toute vérité que les sens ne perçoivent que l'individuel, et n'en connaissent que les phénomènes accidentels, tandis que la raison saisit, outre les phénomènes, l'être, et dans l'être comme dans les phénomènes elle connaît ce qui est essentiel et par suite universel (n. 34). Voilà pourquoi aussi saint Thomas insiste tant pour qu'on distingue dans les universaux la matière de la forme, ce qui est conçu comme universel de l'universalité avec laquelle on le conçoit. Comme matière du concept universel il désigne la nature ou l'essence des choses [2]. Dans les deux propositions énoncées se trouve donc aussi exprimé que les sens ne peuvent percevoir la nature des choses ni concevoir d'une manière universelle ce qu'ils connaissent, et qu'ainsi la connaissance intellec-

[1] Sola intellectio, qua quis intelligit seipsum, producitur in hunc finem, ut exprimat intelligentem non solum in exteriori apparentia, sed etiam in natura et essentia, quam essentiam penetrat solus intellectus : cognitiones vero sensuum et imaginationis producuntur, ut exprimant objectum solum secundum exteriorem apparentiam. (Maurus, *Quæst.*, vol. I, q. 9.)

[2] Cf. n. 34, 69, 70 et 164.

tuelle est supérieure aux sens par la matière ou par l'objet aussi bien que par la forme. Certes, si l'on s'était imaginé pouvoir connaître l'essence des choses, en assemblant ce qui est commun dans les phénomènes, on aurait dû aussi accorder que la raison par ses concepts ne connaît pas autre chose que les sens, mais qu'elle connaît le même objet d'une manière différente. Écoutons à ce sujet saint Thomas. Il demande comment on peut soutenir que toutes nos connaissances proviennent des représentations sensibles, puisque l'objet propre de la connaissance intellectuelle est l'essence des choses, qu'aucune représentation sensible ne peut atteindre. Voici sa réponse. En disant que la connaissance intellectuelle a son origine dans la perception des sens, on ne veut pas dire que tout ce qui est connu par l'esprit ait été aussi perçu par les sens, de sorte que le mode de la perception différerait seulement. On veut plutôt exprimer que la raison, en partant des choses perçues par les sens, parvient à connaître ce qui les dépasse. Comme par les choses qui tombent sous les sens nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu, ainsi la raison peut connaître l'essence, dans les choses sensibles même, au moyen des phénomènes qui seuls sont accessibles aux sens. La même chose est donc, à la vérité, objet de la connaissance intellectuelle et de la perception des sens, mais cela n'empêche pas que l'intelligence n'y perçoive quelque chose qui reste caché aux sens [1].

[1] Circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam, quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem haberi, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. (*De Verit.*, q. 10, a. 6.)

Ce n'est donc pas ce qui est commun dans les phénomènes extérieurs, mais l'essence intime cachée sous les phénomènes qui est, d'après les scolastiques, l'objet des représentations intellectuelles. Examinons encore s'ils concevaient aussi l'essence comme l'être en tant qu'opposé aux phénomènes et comme leur fondement réel; car voilà le point le plus important dans cette controverse avec Hermes et Günther.

V.

Si les scolastiques ont considéré l'essence comme le principe réel des phénomènes.

91. Pour répondre affirmativement à cette question, nous pourrions nous contenter de rappeler que les scolastiques parlent très-souvent de l'*essence* (*essentia*) comme du *principe de l'être* (*principium essendi*), tandis qu'ils représentent la nature comme *principe de l'opération* (*principium operandi*). Entrons cependant en quelques explications plus détaillées.

Saint Thomas remarque donc que par l'essence nous entendons toujours ce qui est déterminant dans une chose, ce qui caractérise son genre et son espèce, par conséquent ce que contient son concept, mais que, selon les divers aspects sous lesquels nous la considérons, nous la désignons par des noms différents. Elle se nomme *quiddité,* parce qu'à la question : Qu'est-ce que la chose (*quid res est*)? nous répondons en indiquant ce qui caractérise son genre et son espèce. Elle prend aussi le nom de *forme* en tant que ce mot signifie la perfection ou la détermination d'une chose. De plus, comme aucun être ne peut exister sans une activité propre, l'essence est aussi appelée

nature, en tant qu'elle est le principe de cette activité. Elle porte enfin le nom d'essence, qui est son nom propre, parce que *en elle et par elle* une chose a son être ou est ce qu'elle est[1].

Les accidents, il est vrai, sont aussi appelés êtres (*entia*), et l'on parle aussi de leurs essences. Toutefois l'opposition qui existe sous ce rapport entre l'être et les purs phénomènes et que les platoniciens expriment si énergiquement en appelant les phénomènes non-êtres (μὴ ὄν) est aussi nettement mise en évidence par les scolastiques. Ils disent avec Aristote que, dans le sens propre et vrai, ce qui subsiste en soi peut seul s'appeler *être*, tandis que ce qui subsiste seulement dans un autre ne mérite ce nom que d'une manière relative ou *secundum quid* (κατά τι). La substance est appelée être, parce qu'elle possède l'être en elle-même; les accidents, au contraire, ne prennent ce nom que parce que la substance reçoit des phénomènes quelques déterminations. Ils appartiennent donc plutôt à un être qu'ils ne sont des êtres eux-mêmes (*magis entis quam ens*)[2]. L'essence, de même que l'être, ne peut s'énoncer, dans le sens vrai et propre, que de ce

[1] Quia illud, per quod res in proprio genere vel specie constituitur, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res : inde est quod nomen essentiæ a philosophis in nomen quidditas mutatur..... Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei..... Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ (id est, secundum quod omnis substantia natura est), videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per definitionem significatur; sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. (*De ente et essentia*, c. 1.)

[2] Illud proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriæ et veræ dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur : sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in Metaph. l. 7, c. 1 (Arist.), quod accidens dicitur magis entis quam ens. (*Summa*, p. 1, q. 90, a. 2.)

qui subsiste en soi ou de la substance [1]. Comme, d'après la définition donnée plus haut, l'essence est ce par quoi et en quoi une chose a son être, il suit de ce que nous venons de dire que, pour les scolastiques, l'essence se confond avec le principe et le sujet de l'être seulement en tant que celui-ci est opposé aux phénomènes. Or, s'il en est ainsi, on comprend l'importance de la déclaration si souvent répétée par les scolastiques, que le caractère distinctif de la pensée, à laquelle ils donnent le nom de concept, consiste en ce que par le moyen des concepts nous ne percevons pas seulement les phénomènes, mais encore l'essence qui est cachée sous les phénomènes.

92. Poursuivons toutefois. L'essence, dit saint Thomas, est aussi appelée *forme*. On sait que les scolastiques distinguent la *forme accidentelle* et la *forme substantielle*, entendant par cette dernière, non la substance même, mais le principe de l'être qui lui est propre. La matière, selon leur théorie, n'a pas un être déterminé, et par conséquent ne peut avoir l'existence concrète, si ce n'est par la forme qui la détermine. Bien que la forme soit en ce sens le principe de l'être, toutefois, rigoureusement parlant, ce n'est ni la forme ni la matière, mais le composé de l'un et de l'autre qui constitue l'essence du corps. Nous ne pouvons, en effet, définir le corps ni par la seule matière, ni même par la seule forme; mais nous devons concevoir la forme comme existant dans la matière. Le concept de la substance corporelle renferme donc deux éléments, la ma-

[1] Quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. (*De ente et essentia*, c. 2.)

Τοσαυταχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν..... τὰ δ'ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. (Arist., *Metaph.*, l. 7 (al. 6), c. 1.)

tière et la forme. Mais, comme la forme donne à la substance son être déterminé, c'est aussi par la forme que la substance est connue et distinguée de toutes les autres sous le rapport du genre et de l'espèce. Lorsque, par conséquent, on appelle l'essence *forme,* on n'exprime pas l'essence tout entière, mais seulement ce qui, dans le concept, constitue la différence spécifique et, dans la chose, le principe de cette différence[1]. Il en est tout autrement de la substance spirituelle. Comme rien ne peut exister sans être déterminé, nous devons aussi concevoir dans la substance spirituelle une forme, c'est-à-dire un principe de sa détermination. Mais la substance spirituelle n'existe pas, comme la forme matérielle, dans un autre être, dans une matière qu'elle détermine, mais elle *subsiste en elle-même* sans matière. La substance corporelle possède donc l'être qui la distingue par la forme, mais en même temps cet être existe dans la matière. Voilà pourquoi son essence, ce par quoi elle est ce qu'elle est, se trouve constituée non-seulement par la forme, mais aussi par la matière. Dans la substance spirituelle, au contraire, la forme constitue l'essence tout entière; par conséquent, comme le déclare saint Thomas, elle n'est pas seulement le principe, mais encore l'unique sujet ou siége de l'être. L'essence, en effet, disait-il, est ce à cause de quoi et en quoi une chose a son être (*propter quam et in qua res habet esse*)[2].

93. La forme accidentelle enfin présuppose la substance ou un être subsistant en soi et se distingue ainsi essentiellement de la forme substantielle des corps. La forme substantielle suppose également, il est vrai, quelque chose en quoi

[1] *Ibid.,* c. 2 et 3.
[2] In hoc differt essentia substantiæ compositæ et simplicis, quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam, essentia vero substantiæ simplicis est forma tantum. (*Ibid.,* c. 4.)

elle commence à exister et sans quoi elle ne peut pas avoir un être absolu (subsistant en soi). Toutefois, ce qu'elle présuppose, la matière, n'a pas non plus l'être sans la forme, de sorte que c'est uniquement de leur composition que résulte l'être substantiel, l'être dans lequel le corps subsiste pour soi, et c'est de la réunion des deux éléments que se forme une essence complète. Par conséquent, quoique la forme substantielle ne soit pas l'essence complète, elle en constitue cependant une partie. La forme accidentelle, au contraire, ne produit pas en ce qu'elle présuppose l'être par lequel la chose subsiste et est intelligible; elle s'ajoute à quelque chose de complet en soi et qui subsiste déjà en son propre être. Aussi l'accident et son sujet ne forment-ils pas *une chose une par soi* ou ne constituent-ils pas ensemble l'essence? La forme accidentelle n'est ni une essence complète (comme la substance spirituelle), ni même une partie d'une substance complète (comme la forme substantielle des corps); mais, n'ayant l'être que *secundum quid*, elle n'a aussi une essence que dans un sens également relatif. Elle ne peut ni exister ni être connue sans son sujet (la substance)[1]. La substance est donc non-seulement le sujet, mais encore le principe des accidents. Bien que tous les accidents ne soient pas engendrés par l'essence seule, ceux mêmes qui naissent d'une influence extérieure supposent dans l'essence une aptitude correspondante, et c'est ainsi que tous peuvent

[1] Illud, cui advenit, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod supervenit : et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens, et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia : propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, neque pars completæ essentiæ est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. (*De ente et essentia*, c. 7.)

être appelés phénomènes ou apparences de la substance[1].

Nous n'avons pas à justifier ici toute la théorie des scolastiques sur les formes. On se demande cependant si, en comprenant ainsi la forme, ils ont pu confondre l'objet du concept avec ce qui est commun dans les phénomènes, si, au contraire, ils ne concevaient pas ce qui est contenu dans le concept comme l'être substantiel, sujet et principe des phénomènes. On sait, en effet, qu'ils donnent très-souvent le nom de forme de la chose à ce que nous pensons par la représentation intellectuelle. Lorsqu'il s'agit des substances spirituelles, ils désignent par ce nom, comme objet du concept, l'essence entière. Si l'on parle des substances corporelles, ce nom n'exprime pas, il est vrai, toute l'essence, mais bien ce qui dans les choses est le principe de l'être substantiel et de tous les accidents.

94. On a souvent prétendu que les scolastiques concevaient la matière comme absolument inactive, et ne supposaient des forces et de l'activité que dans les êtres vivants, dont les végétaux forment le dernier degré. C'est une erreur. Assurément, si par matière on entend la matière première (*materia prima*), qui est tout-à-fait informe, on la regardait, dans la doctrine des scolastiques, comme dépourvue de toute activité, mais aussi comme manquant de toute espèce de détermination. Ce n'était pour eux qu'une pure potentialité, par elle-même incapable de l'existence. Mais si par matière on entend les choses matérielles, il est faux que les scolastiques aient considéré les êtres privés de

[1] Substantia, quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habeat oportet, quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant..... Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum,..... aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt ab ex agenti exteriori. (*Ibid.*)

vie comme privés aussi de toute activité. Dans tous les êtres, au contraire, ils regardaient la matière comme passive et la forme comme active, puisque c'est par son activité que la forme donne à la matière la détermination et par suite l'existence. Ailleurs déjà (n. 55) nous avons renvoyé le lecteur à la Somme *contra gentes*, dans laquelle saint Thomas traite cette question *ex professo*. Mais, dans ce chapitre-ci, nous avons déjà cité des passages dans lesquels il déclare nettement que rien n'existe sans une activité propre. En tant que l'essence, disait-il encore, détermine un être aux opérations qui lui sont propres, elle s'appelle nature (n. 91). Le principe immédiat de l'activité, ce sont les forces; or les forces résident dans l'essence ou dans l'être. L'essence est par conséquent le dernier principe de toute activité, et, comme telle, elle prend le nom de nature. Cette explication n'appartient pas exclusivement à saint Thomas; nous la retrouvons chez tous les scolastiques. Nous pouvons donc demander encore à bon droit : Est-ce bien ce qui est commun dans les phénomènes, ou n'est-ce pas plutôt le principe actif des divers phénomènes que les scolastiques regardaient comme l'objet propre du concept, lorsqu'ils l'appelaient de préférence *la nature de la chose?* Nous disons « de préférence, » car ils lui donnent aussi, comme nous l'avons observé, le nom d'essence, de quiddité, de forme, mais c'est le nom de nature qui revient le plus souvent, surtout là où ils parlent des universaux. Lorsque par conséquent ils font consister la différence entre la sensibilité et la raison en ce que l'une perçoit uniquement les accidents, tandis que l'autre pénètre jusqu'à la nature même, ils établissent par là que l'objet propre de la représentation intellectuelle n'est pas seulement le principe en général, mais bien le principe actif de ce qui est et apparaît dans les choses. Et qu'on ne croie pas qu'en parlant de la valeur de nos connaissances universelles, ils aient perdu de vue ces définitions de la nature et de l'essence. Saint Thomas, trai-

tant de la réalité des universaux, fait précéder cette question de toutes les considérations que nous venons de faire. Suarez expose ces principes de saint Thomas là même où il signale comme objet propre des connaissances intellectuelles l'essence cachée sous les phénomènes.

95. Günther et son école, pour confirmer le reproche qu'ils font aux scolastiques de s'être renfermés dans les pensées *conceptuelles*, s'appuient encore sur la doctrine que l'ancienne philosophie établit sur les genres et les espèces. La connaissance scientifique, disent-ils, consiste uniquement chez les scolastiques à subordonner ou à coordonner les choses les unes aux autres d'après les ressemblances ou les diversités de leurs phénomènes. Il est vrai que, suivant les scolastiques, nous avons la science des choses, lorsque nous en connaissons le genre et l'espèce ; mais que de choses sont nécessaires, d'après leur doctrine, pour avoir cette connaissance ! Saint Thomas rattache son enseignement sur ce point aux principes que nous avons exposés plus haut [1]. En toute substance corporelle nous distinguons un double principe : l'un matériel que nous devons regarder comme substratum ou sujet, l'autre formel qui donne au substratum sa détermination et par conséquent son être distinctif. Le principe matériel ne peut pas exister sans le principe formel, cependant ce dernier n'existe pas non plus en lui-même, mais seulement dans le premier, à moins que, comme dans l'homme, il ne soit une substance spirituelle. Ces deux principes forment donc les éléments essentiels ou constitutifs des corps, mais dans leur union ils deviennent un même être ou une même essence. Le genre des corps est déterminé par leur principe matériel, la différence qui est dans le genre la source des espèces, par le principe formel, mais l'espèce même est déterminée par l'être que les deux principes possèdent dans leur union. La matière

[1] *De ente et essentia*, c. 3.

devient corps en recevant une forme déterminée, qui lui donne la quantité et l'étendue. Rien n'empêche toutefois qu'une substance ne possède par sa forme,outre la perfection essentielle à tout corps, une autre perfection plus haute, comme par exemple la plante possède la vie végétative et l'animal en outre la sensibilité. Dans ces sortes de substances la matière, avec la perfection qui en fait déjà un corps, peut être considérée comme principe matériel, et la forme, en tant qu'elle est la source de la perfection supérieure, comme principe formel. C'est ce dernier principe qui détermine l'espèce, tandis que le genre est déterminé par le principe matériel dont nous venons de parler. C'est ainsi qu'on s'explique la subordination des genres et des espèces. Il faut remarquer, toutefois, que la forme, qui est la source d'une perfection supérieure, devenant avec le sujet *un seul être substantiel*, et par conséquent *un seul principe de toute son activité*, peut seule être le fondement de la distinction des espèces.

La substance spirituelle se distingue de la substance corporelle en ce qu'elle ne résulte pas de la composition de deux principes, mais qu'elle est un principe d'être et de vie subsistant en lui-même. Cette simplicité ou immatérialité de l'être est essentiellement commune à tous les esprits ; aussi constitue-t-elle leur genre suprême. C'est aussi à cause de cette simplicité que les différences, dont naissent les espèces, ne peuvent pas dériver, comme dans les corps, d'une partie de l'essence, mais doivent être fondées sur l'essence tout entière. Diverses espèces d'esprits supposent dans leur essence spirituelle une qualité qui soit la source d'une perfection plus ou moins grande dans la vie intellectuelle qui leur est propre. Quant à la substance corporelle, nous ne pouvons connaître que par les phénomènes les principes formels par lesquels nous distinguons les espèces; voilà pourquoi nous ne pouvons déterminer les formes substantielles qu'au moyen des formes accidentelles. De même

aussi nous ne pouvons arriver à la connaissance de la qualité sur laquelle repose, dans les substances spirituelles, la distinction des espèces, qu'en la déduisant de leurs opérations. Or, comme nous ne connaissons pas distinctement ces opérations, il nous est également impossible de connaître leurs espèces [1].

Ainsi, dans la théorie des scolastiques, il faut sans doute connaître les phénomènes pour déterminer le genre et l'espèce des êtres, mais pourquoi? C'est parce que nous ne connaissons l'être que par les phénomènes, comme nous ne connaissons le principe actif que par son activité. Or la détermination du genre et de l'espèce suppose précisément la connaissance de cet être substantiel et de ce principe réel. Est-ce que par conséquent les scolastiques regardaient les choses comme déterminées selon le genre et l'espèce, par cela seul qu'on les a classées d'après leurs phénomènes, ou n'est-ce pas plutôt, lorsque, au moyen de ces phénomènes, on est arrivé à connaître les divers principes de leur être et de leurs opérations? Les scolastiques croyaient sans doute posséder la science des choses en les concevant par leur genre et leur espèce, mais c'est uniquement parce que cette manière de les concevoir implique la connaissance de leurs principes. Assurément, dans cette science les choses ne sont connues tout d'abord que par leurs principes intrinsèques ou constitutifs. C'est ce que les scolastiques faisaient ressortir eux-mêmes. Ils savaient très-bien que nous ne possédons la science complète que si, non contents de remonter des phénomènes à l'essence des choses, nous connaissons encore la cause et la fin de cette essence même, ou, pour nous servir de leurs propres termes, si nous connaissons non-seulement la cause matérielle et formelle, mais encore la cause efficiente et finale.

[1] *Ibid.*, c. 6.

VI.

Pourquoi on impute aux scolastiques la doctrine opposée.

96. L'injustice de l'accusation dont nous vengeons ici la scolastique se montrera encore bien plus clairement, si nous expliquons la méprise par laquelle on y a été conduit. Hermes, aussi bien que Günther, soutient que les scolastiques ont connu seulement la pensée que l'un et l'autre attribuent à l'entendement, parce que la véritable origine de nos connaissances intellectuelles leur a échappé. Nous croyons, au contraire, pouvoir facilement convaincre nos lecteurs que cette accusation élevée contre la scolastique est précisément fondée sur l'ignorance de ce que l'ancienne école enseignait sur l'origine de nos concepts. Quant à Günther, cela est particulièrement manifeste. Il croit, comme nous l'avons vu, que le concept ou la pensée de l'universel naît en nous, lorsque l'entendement continue et complète le travail commencé par la sensibilité, en formant des images communes. L'image commune, dit-il, est formée par l'imagination, au moyen de plusieurs images perçues par les sens, d'après la ressemblance plus ou moins parfaite des représentations partielles. Dans le concept, cette image reçoit de l'entendement sa précision ou sa détermination quant à la matière et à la forme. Par conséquent, dans le concept, le dessin de l'image commune, laquelle est ébauchée seulement en tant qu'image, se complète, de sorte que les concepts de plus en plus universels que l'esprit continue à former ne sont autre chose que des images communes plus simples et plus parfaites. Toutefois ce concept, étant seulement une image mieux dessinée, ne peut rien contenir qui dépasse

les sens et exprime uniquement ce en quoi s'accordent plusieurs images différentes représentées par les sens. Puisque les sens ne peuvent percevoir que les phénomènes des choses, le concept aussi, d'après Günther, ne peut avoir pour objet que ce qui est commun dans les phénomènes.

Voilà pourquoi Günther oppose à cette connaissance, qu'il nomme *conceptuelle*, la connaissance *idéale*. L'esprit, par l'*entendement*, conduit la connaissance de la *nature*, ou la connaissance de l'homme en tant qu'être naturel, dans le concept, jusqu'au degré de perfection que la nature ne peut outre-passer. Mais le même esprit possède aussi une manière de penser qui le distingue proprement; c'est la pensée de la raison (*Vernunft*) par laquelle il saisit, au moyen de l'idée, l'essence des choses en tant que principe des phénomènes. Qu'enseignent donc les scolastiques? Ils ne connaissent pas cette distinction et ne parlent jamais que du concept dont l'objet est pour eux l'universel. Comme, outre cela, ils font surgir le concept de la représentation sensible au moyen de l'abstraction, il n'est plus douteux pour Günther que l'unique représentation intellectuelle qui leur ait été connue, le concept, ne soit pas autre chose qu'une image commune perfectionnée. Le concept ne renferme pas l'essence en tant que principe des phénomènes, mais seulement ce qui est commun dans ces phénomènes.

97. Cependant, si Günther avait sérieusement médité la théorie des scolastiques sur l'abstraction, et s'il avait su la distinguer de la théorie de l'abstraction communément adoptée depuis Locke, certainement il n'aurait pas regardé les universaux des scolastiques comme des concepts qui ne seraient autre chose que des images plus parfaites. Comme la représentation intellectuelle suppose d'après lui l'image commune, et comme celle-ci se forme par un perfectionnement de l'image sensible, il pouvait facilement se méprendre sur l'origine des concepts et l'expliquer en supposant que le per-

fectionnement des images sensibles, commencé par l'imagination, est continué et complété par la faculté supérieure de connaître. Nous avons déjà observé que plusieurs scolastiques modernes ont favorisé cette interprétation par la manière dont ils se sont exprimés. Mais si, en écartant les expressions peu exactes, on étudie les propositions claires et précises qui furent unanimement enseignées dans l'école par les docteurs les plus célèbres, on doit évidemment convenir que l'acte de l'intelligence qui forme les concepts d'après les scolastiques est essentiellement différent des représentations ou images sensibles et qu'il est propre à l'esprit en tant qu'opposé à la nature. C'est parce que l'esprit est indépendant de la matière dans son être comme dans ses opérations, que, selon les scolastiques, l'intelligence ou la faculté spécialement propre à l'esprit est capable de ces représentations suprêmes qu'ils nomment *principia prima*, et qu'elle ne connaît pas seulement, comme les sens, quelques aspects particuliers des choses, mais tout ce qui est. Et comme l'intelligence peut concevoir, par ces représentations suprêmes, tout ce qui lui est présenté, elle est aussi capable d'y séparer l'essence des accidents et de pénétrer ainsi, à travers les phénomènes, jusqu'à l'être même. Or, ces concepts des scolastiques, en quoi ressemblent-ils aux images communes perfectionnées dont nous parle Günther? Nous n'avons pas besoin, par conséquent, de répéter encore ce que nous avons dit sur la différence qui existe entre la manière dont l'intelligence forme ses concepts d'après les scolastiques, et la méthode que Günther nous décrit, en marchant sur les traces de Locke (n. 69).

98. Nous convenons, toutefois, qu'on ne rencontre nulle part chez les scolastiques la distinction des représentations intellectuelles à laquelle Hermes et Günther attachent une si grande importance. Si donc cette distinction a un fondement réel, si la pensée, dont l'objet est l'essence des choses, est réellement différente de celle par laquelle nous conce-

vons l'universel, il faut avouer que ce serait une grande imperfection de la philosophie scolastique d'avoir absolument ignoré cette différence. Examinons, par conséquent, si elle existe réellement. En concevant les choses par les concepts qui forment les catégories, ne les connaît-on pas aussi par leur cause, et la conception de l'universel ne pénètre-t-elle pas, par conséquent, jusqu'à leur essence?

Assurément, si par principe réel on entend l'être en tant que distinct des phénomènes, ou la substance, on ne peut pas dire que toute pensée, percevant l'universel, atteigne aussi immédiatement la cause. Les phénomènes ou les effets forment sans doute l'objet d'un grand nombre et même de la plupart des représentations intellectuelles. Mais, s'il est vrai que, pour connaître la cause des phénomènes, il faut pénétrer par la pensée jusqu'à la substance, peut-on affirmer pour cela que cette cause n'est connue que si la substance est perçue immédiatement? Ensuite, lorsque nous dirigeons la pensée sur la substance même pour en mieux comprendre les phénomènes, ne la concevons-nous pas aussi par une représentation générale? Nous disons, par conséquent, que notre pensée atteint déjà la cause, même quand nous concevons seulement ce qui est universel dans les phénomènes, et elle implique toujours une relation des phénomènes avec la substance. Toutefois, pour que la cause des êtres soit pleinement connue et pour que les choses, avec tout ce qui s'y rattache, soient parfaitement comprises au moyen de leur substance, il est encore nécessaire de concevoir cette substance même comme universel. C'est donc à tort qu'on oppose la pensée de l'être en tant que cause à la pensée de l'universel et qu'on attribue seulement à la première la connaissance de la cause. Expliquons-nous plus clairement.

Nous concevons les figures des corps, le cercle, par exemple, par une représentation universelle, lorsque, faisant abstraction de ce qui dans la réalité est propre à tel ou tel

cercle, nous pensons seulement ce qui se retrouve dans tous les cercles. Et parce que l'intelligence, pendant que l'œil perçoit un cercle existant avec tous ses caractères individuels et contingents, se forme une représentation qui en saisit l'essence seule, elle n'a aussi qu'une seule représentation et qu'un seul nom pour tous les cercles que l'œil perçoit les uns après les autres, quelque différents qu'ils puissent être. En analysant cette représentation que nous avons formée spontanément, nous trouvons que penser un cercle est la même chose que concevoir une ligne se repliant sur elle-même et dans toutes ses parties à égale distance d'un point unique. Par cette définition du cercle qui exprime seulement la représentation générale, ne concevons-nous pas son fondement? C'est évident, car nous concevons d'une part la manière dont un cercle se forme ou dont une ligne devient cercle, en d'autres termes, la cause réelle, et, d'autre part, nous percevons le principe sur lequel sont fondées toutes les propositions que la géométrie établit sur cette figure. Cette vérité s'applique à toutes les représentations universelles, bien qu'elles n'aient pour objet que des phénomènes; c'est par ces représentations que nous connaissons les lois qui régissent tous les phénomènes.

En outre, dans le concept, c'est-à-dire dans la représentation universelle, le phénomène est toujours rapporté *à la substance*. Nous ne pouvons concevoir le cercle ou toute autre figure géométrique, sans que la pensée de l'étendue soit présente à l'esprit. Ensuite nous ne pouvons analyser cette idée, sans y découvrir le concept de la quantité. Or cette représentation est inséparable de celle du corps comme d'une substance dont les parties sont juxtaposées, et nous arrivons ainsi à la cause première de la quantité, de l'étendue et de la figure.

Lorsque, par conséquent, en raisonnant ainsi, nous comprenons les phénomènes par l'essence des choses, ne devons-nous pas concevoir l'essence aussi bien que les phéno-

mènes par des représentations générales? En pensant dans l'individu, sous les phénomènes perçus par les sens, un fondement et un principe qui les soutient, nous concevons sans doute la chose comme une substance et nous la pensons comme un être. Néanmoins, pour connaître cette substance et cet être, et pour comprendre par ce moyen les phénomènes, nous devons encore concevoir l'être même par une représentation universelle. Pour comprendre, au moyen de la substance, les phénomènes nécessaires ou possibles dans tous les corps, il faut connaître la nature commune à tous ou posséder le concept du corps en général. Pour trouver ensuite dans la substance la raison et le principe, qui expliquent pourquoi, dans un corps, certains phénomènes sont seuls possibles, tandis que dans un autre il ne peut en exister que d'une nature différente, il faut connaître les diverses espèces de corps. C'est donc toujours par des représentations générales que nous arrivons à la science compréhensive, c'est-à-dire à la connaissance des choses par les principes. S'il n'en était pas ainsi, si, par conséquent, nous connaissions les choses par leur essence et, au moyen de l'essence, les phénomènes, nous devrions percevoir immédiatement l'être individuel de chaque chose, absolument comme les purs esprits (n. 36). Aussi a-t-on objecté à Günther que l'idée ou la pensée même de l'être doit devenir concept, pour qu'elle puisse servir dans la science. Nous disons, au contraire, que, d'après la doctrine de saint Thomas du moins, l'idée n'a pas besoin d'être transformée en concept, mais que dès le principe elle est une représentation universelle. La première représentation intellectuelle a sans doute pour objet l'individu, de même que la représentation sensible, mais ce qu'elle perçoit est commun à l'individu avec plusieurs autres. Cette universalité, toutefois, n'est pas connue immédiatement et dès le premier instant, et c'est en ce sens seulement qu'on peut parler d'une transformation de l'idée en concept (n. 69, 70).

99. On objecte cependant que cette connaissance de la nature des choses n'est pas véritablement scientifique et n'atteint pas les causes, si elle n'est pas précédée de la pensée de l'être. Comme nos pensées relatives aux phénomènes seraient sans objet réel, si la perception des sens ne nous fournissait des phénomènes réellement existants, ainsi la pensée intellectuelle de l'être manquerait de réalité objective, si, sous les phénomènes réels, nous ne percevions pas également *un être réel* qui en est la cause ou le principe concret. Or il a été admis que nos pensées dont les phénomènes sont l'objet impliquent toujours une relation avec la substance, et qu'ainsi nous n'arrivons à la connaissance pleinement scientifique que par la connaissance de l'être substantiel. Pour que nos pensées atteignent la réalité, il faut qu'elles soient fondées sur la connaissance de l'être réel, principe et fondement des phénomènes. Or l'être n'est pas plus perçu dans sa réalité concrète par l'abstraction de l'entendement, qu'il ne l'est par la sensibilité. La pensée propre à la raison (*Vernunft*), en tant que distincte de l'entendement (*Verstand*), consiste donc en ce que, dépassant l'expérience, elle pénètre jusqu'à la cause cachée des phénomènes. L'entendement ne réfléchit que sur les choses perçues par les sens, pour en avoir une connaissance claire et distincte, pendant que la raison, pour pouvoir comprendre ce qui a été perçu, saisit par la pensée une réalité qui n'est pas objet de l'expérience, à savoir, le principe des choses perçues par les sens. Elle trouve ainsi une réalité nouvelle, supersensible, et ce n'est qu'après l'avoir découverte que l'entendement peut en faire l'objet de ses réflexions, et la considérer à la lumière de ses concepts. Ainsi parle Hermes.

Au fond de cette objection, nous trouvons une vérité de haute importance, à savoir, que par la connaissance de la cause nous quittons la région des choses sensibles pour entrer dans le monde supersensible. Or qui voudrait soutenir que la scolastique n'ait pas reconnu cette

vérité? car voilà précisément le principe que partout elle met en avant. Les scolastiques enseignaient unanimement que l'existence et la nature du supersensible sont connues au moyen des choses sensibles : son existence, parce que nous devons le penser comme le principe et la cause du sensible ; sa nature, parce que nous devons y mettre par la pensée tout ce sans quoi il ne pourrait pas être une telle cause. Ce qu'il importe de savoir se réduit donc à la question, s'il est nécessaire d'admettre un double ordre de concepts, les concepts de l'entendement et ceux de la raison (idées). Les concepts de l'entendement, formés d'après les catégories, tendraient uniquement à rendre intelligible ou à nous faire connaître distinctement l'objet de l'expérience, tandis qu'il serait réservé aux concepts de la raison ou aux idées de pénétrer jusqu'au principe des choses perçues et de nous en donner la compréhension. Mais, comme nous l'avons vu, la conception des choses d'après les catégories implique déjà, on ne peut le contester, une connaissance des êtres par les causes (*cognitio per causas*), lors même qu'elle n'a pour objet que les phénomènes. Et est-ce que par là-même nous ne connaissons pas quelque chose de supersensible? Évidemment la vérité, contenue dans le concept et exprimée par la définition, constitue ce qu'il y a d'intelligible (d'idéal) dans les choses matérielles (réelles), ce qui est immuable dans le muable. Cette vérité, sans doute, ne se distingue pas de la chose comme une autre réalité concrète ou comme sa cause physique, mais elle en est le principe métaphysique qui possède, indépendamment de l'existence de la chose, une objectivité éternelle et nécessaire, une objectivité à laquelle correspond une réalité éternelle dans la vérité absolue (Dieu) qui en est le fondement suprême. Nous verrons plus tard que Hermes, à force de chercher la réalité, oublie presque entièrement que la connaissance de cet ordre métaphysique est précisément l'objet propre de la science.

100. Nous devons sans doute connaître aussi la cause physique, soit qu'elle se trouve dans la chose même, soit qu'elle en soit distincte. Lorsque Hermes nie la possibilité d'expliquer l'origine du concept de la cause au moyen de l'expérience, contestant qu'il puisse être formé, comme les autres, par l'abstraction, comment en explique-t-il donc l'origine? C'est, dit-il, par le besoin de l'esprit de comprendre comment peut exister ce qu'il perçoit comme existant réellement. Cette inclination est un fait que nous constatons, mais elle suppose que nous sachions *à priori* que tout ce qui existe doit avoir sa cause ou son principe. C'est ainsi que Hermes est amené forcément à soutenir que nous connaissons *le principe de causalité* avant d'avoir *le concept de cause*. On nous dispensera, sans doute, de démontrer que cette assertion est plutôt une absurdité qu'un paradoxe. Nous y reviendrons cependant plus tard.

Qu'enseignent donc les scolastiques? Voyons si par l'abstraction, telle qu'ils la comprenaient, nous ne pouvons pas avoir le concept de cause. Bien que notre pensée, disaient-ils, commence par les phénomènes sensibles, dès le principe, toutefois elle s'élève au-dessus des phénomènes. Dès que nous voyons, par exemple, un globe rouge, nous ne concevons pas seulement la rondeur, la couleur rouge, mais encore quelque chose (*ens*) qui est rond et rouge. Ainsi la première conception intellectuelle suppose,—ce que Hermes lui-même relève, — le concept de l'être ou de la réalité. Ce concept, poursuivent les scolastiques, a déjà pour objet la substance. Quoique l'être, en général, se divise à juste titre en substance et en accident, cependant on ne peut affirmer l'être dans un sens absolu de ce qui ne subsiste pas en soi, mais n'est qu'une propriété ou un phénomène d'un autre être; cette dénomination ne lui convient que d'une manière relative (*secundum quid*) (n. 91). Or, ce qui n'est que dans une certaine mesure ou d'une manière relative ce qu'un concept ou un terme exprime, ne peut pas être la première chose

pensée par ce concept. Par conséquent, la première pensée par laquelle nous concevons ce qui est perçu par les sens comme quelque chose qui *est* (*ens*) doit avoir la substance pour objet. Voilà pourquoi nous disions que la pensée, dès le commencement, dépasse déjà les phénomènes.

On objecte, toutefois, encore ce qui suit : « Bien que cette première pensée renferme déjà la substance, il ne s'ensuit pas que nous connaissions de prime abord la substance comme telle ou en tant que distincte des phénomènes dont elle est le fondement et le principe. Or ce n'est qu'en la concevant ainsi que nous connaissons la substance d'une manière compréhensive et scientifique. » Très-bien. Mais, pour connaître ainsi la substance, est-il nécessaire de recourir à une pensée tout à fait distincte de celle dont nous parlent les scolastiques ? Nous connaissons la substance comme sujet ou *substratum*, en observant les changements qui surviennent dans les phénomènes. Comme, en voyant un globe rouge, pour nous servir du même exemple, nous ne concevons pas seulement la rondeur ou la couleur rouge, mais encore une chose (*ens*) qui est ronde ou rouge, ainsi, lorsque les phénomènes subissent des changements, nous ne concevons pas seulement le mouvement, le repos, diverses couleurs ou figures, mais nous pensons quelque chose qui tantôt est en repos, tantôt en mouvement, qui apparaît tantôt avec une couleur ou une figure, tantôt avec une autre. Bref, la succession des phénomènes engendre en nous le concept de changement, et le changement ne peut se comprendre sans une chose qui est changée et reste toujours la même sous la variété des phénomènes successifs. C'est ainsi que nous parvenons à connaître la substance comme sujet des phénomènes[1]. En outre, il est également impossible de concevoir intellectuellement une activité quelconque, une opération, une production, etc.,

[1] S. Thom., *S.*, p. 1, q. 85, a. 1, ad 3.

sans se former le concept de la force, de la cause ou du principe. Si l'expérience nous montre quelque part une opération, nous devons, en la concevant intellectuellement, nous former nécessairement le concept de cause. Or, si du concept de l'être et de la cause on peut déduire le principe de causalité, ou le principe que tout ce qui est doit avoir une raison ou une cause, nous ne sommes pas moins forcés de juger que, dans chaque être, ce quelque chose de stable et de permanent, qui est le sujet des phénomènes, en est aussi le principe. Quoique une qualité ou une disposition puisse être produite dans une chose par un être distinct, il faut cependant qu'on trouve dans la chose même la raison pour laquelle, sous l'influence d'agents extérieurs, cette qualité ou cette disposition peut être produite (n. 93).

L'école de Kant, il est vrai, ne voit dans cette conception des substances et des forces d'autre nécessité que celle qui résulte des lois de notre intelligence, et révoque par conséquent en doute la réalité de l'objet de nos pensées. Hermes demande donc avec raison une théorie de la connaissance qui nous permette de démontrer avec évidence la fausseté de ce criticisme. Nous verrons, en temps et lieu, si, par sa théorie spéciale sur les concepts *de la raison*, il a été heureux dans cette polémique. Et si Günther croit avoir obtenu un grand avantage dans cette controverse en expliquant la connaissance de la cause par la conscience propre, nos lecteurs pourront bientôt juger si la scolastique, tant dédaignée par lui, ne l'avait pas précédé en cela depuis longtemps. Ici, nous avions seulement à rechercher si, dans son enseignement sur la nature et l'origine des représentations intellectuelles, elle n'a connu d'autre pensée que celle qui, d'après Hermès et Günther, relève de *l'entendement*. Or nous croyons avoir démontré que la prérogative, attribuée par ces philosophes aux seules idées de la raison, de péné-

trer par la pensée jusqu'à la cause des êtres, se trouve, d'après la théorie des scolastiques, sans exception dans toutes les représentations intellectuelles. Pour confirmer cette vérité, qu'on nous permette encore quelques considérations sur la manière dont l'essence, d'après les scolastiques, est connue par les phénomènes et dont les phénomènes, à leur tour, sont compris par l'essence.

101. Dans un passage déjà cité, Suarez déclare expressément que la différence entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle consiste principalement en ce que la première s'arrête aux phénomènes, tandis que l'intelligence pénètre, à travers les phénomènes, jusqu'à l'essence cachée. Montrant ensuite pourquoi néanmoins nous ne connaissons l'essence que par les phénomènes qui seuls sont connus immédiatement, il s'objecte que communément on soutient avec Aristote la priorité de la substance sur les phénomènes, non-seulement dans la réalité, mais encore dans la connaissance. Sans doute, répond-il, mais ce principe doit s'entendre de la connaissance parfaite et non de la première connaissance possible en nous. Dans la connaissance parfaite, l'ordre est le même que dans les choses. Les choses y sont connues par la cause qui les fait exister et par conséquent les phénomènes par la substance [1]. Comme l'esprit humain, dans son union avec le corps, n'est pas connaissant dès le principe ni d'une manière permanente, mais passe au contraire de l'état de pure puissance à celui d'acte, il est nécessaire que la connaissance sensible précède l'exercice propre de l'intelligence. De là découle

[1] Substantia juxta Aristotelem (l. 7, *Metaph.*, c. 1, texte 4) est prior cognitione accidenti..... Respondendum, 1° substantiam secundum se esse priorem cognitione, non tamen quo ad nos; 2° distincta et quidditativa cognitione substantiam esse priorem accidente, cum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte ; cognitione vero confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione, quia primum est, quod sensibus objicitur. (*De Animâ*, l. 4, c. 4.)

aussi qu'il ne peut se connaître lui-même qu'au moyen de son activité, ni connaître les choses distinctes de lui que par leurs phénomènes[1]. Il faut cependant remarquer, dit Suarez en concluant, que la connaissance des accidents par lesquels nous parvenons à connaître la substance n'est ni complète ni satisfaisante sous tout rapport; aussi la connaissance parfaite des accidents dépend-elle de la connaissance du principe dont ils procèdent. Après avoir trouvé l'essence par voie d'analyse et par une connaissance pour ainsi dire préliminaire des phénomènes, nous pouvons ensuite, par voie de synthèse, connaître les phénomènes au moyen de l'essence, et c'est là une connaissance plus parfaite[2].

Voyons toutefois encore comment saint Thomas lui-même explique la manière dont les phénomènes peuvent être connus par l'essence. Les accidents, disait-il dans un passage déjà cité, ne subsistent pas en eux-mêmes, mais dans un autre être; ils sont les déterminations de la substance, déterminations distinctes de l'essence, bien qu'ils puissent en être inséparables. Puisque les accidents n'ont qu'un être relatif, on ne peut leur attribuer une essence que dans un sens relatif. Il s'ensuit aussi qu'ils ne peuvent être connus et compris sans la substance. En effet, de même que nous concevons l'accident en général comme quelque chose qui ne

[1] *De Anima*, cap. 5. Cf. S. Thom., *S.*, p. 1, q. 85, a. 5; q. 87, a. 1. *De Verit.*, q. 10, a. 8.

[2] Oportet autem observare, utilitatem hanc cognitionis accidentium ad rerum quidditates assequendas, in principio tantum habere locum; quando sciliet via inquisitionis proceditur, ideoque non requiri integram exactamque ipsorum accidentium cognitionem : talis namque cognitio magna ex parte pendet ex cognitione subjecti et principii, a quo dimanant : requiritur ergo solum aliqualis cognitio accidentium, per quam paretur via ad habendam perfectam cognitionem quidditatis substantialis, ex qua rursus a priori procedendo perfectius cognoscuntur passiones ipsæ ac de essentia ipsa demonstratur. (*Loc. cit.*)

subsiste pas en soi, mais dans un autre être, de même aussi nous devons déterminer ses divers genres, même les plus élevés, par la manière dont il est dans un autre, par conséquent, par la relation spéciale qu'il a avec la substance. Voilà pourquoi nous disons, par exemple, que la quantité est la mesure de la substance. La différence par laquelle on détermine l'espèce des accidents doit être prise de la diversité des principes qui les produisent et, par conséquent, du sujet. Le genre des accidents ne peut donc être connu sans la relation qu'ils ont avec la substance, ni l'espèce sans la nature intrinsèque de la substance même. Souvent, il est vrai, nous déterminons la différence spécifique plutôt d'après les effets des accidents, comme lorsque nous distinguons les couleurs d'après l'impression qu'elles font sur la vue. C'est une connaissance imparfaite dont nous devons cependant nous contenter bien des fois, parce que nous ignorons les principes des accidents. Le concept parfait, au contraire, distingue les accidents d'après leurs principes, comme, par exemple, les couleurs d'après la quantité de lumière que les corps sont capables de réfléchir[1].

Les scolastiques par conséquent, lorsqu'il s'agissait de déterminer l'essence des choses, étaient si éloignés de se contenter d'un concept contenant uniquement ce qui est commun aux phénomènes, qu'ils ne croyaientavoir le vrai concept même des phénomènes que lorsqu'ils les avaient

[1] Oportet ut primum genus (accidentium) sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode prius et posterius de decem generibus prædicatur sicut dicitur quantitas ex eo, quod est mensura substantiæ..... Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur; et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiæ, si in abstracto diffiniantur..... Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiæ coloris quæ causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversæ species coloris causantur. (*De ente et ess.*, c. 7.)

connus par les principes cachés dans l'essence. Du reste, la même doctrine se trouve aussi succinctement exposée dans les œuvres d'Aristote. Du moins les disciples ont compris en ce sens ce qu'il dit pour démontrer la priorité de la substance même dans la connaissance, à savoir que, pour connaître une chose parfaitement, il est nécessaire plutôt de savoir ce qu'elle est (*quid est*), que de connaître ses qualités et sa quantité[1].

[1] Καὶ εἰδέναι τότ' οἰομεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ.

Voici comment Maurus interprète ces paroles : Illud est prius cognitione, per quod magis res scitur ; sed res magis scitur cognoscendo *quid est*, quam cognoscendo, *qualis aut quanta sit* ; imo ipsa accidentia tum magis scimus, cum magis penetramus substantiam, cujus sunt; ergo substantia est prior cognitione quam accidentia. Ratio a priori est : quia sicut accidentia consistunt in hoc, ut sint entis entia, sic eorum cognitio perficitur per hoc, ut sit cognitio substantiæ. (*Comment. in opera Arist. Metaph.*, l. 7 (al. 6), c. 1.)

CHAPITRE VI.

DE LA CONNAISSANCE DE NOUS-MÊMES.

Après avoir montré chez les scolastiques une connaissance claire et précise de la manière de penser que Hermes appelle la pensée de la *raison* (Vernunft) et Günther la pensée proprement spirituelle, nous passons à la question de savoir si la scolastique a trouvé cette même pensée dans la connaissance que l'homme a de lui-même, si, par conséquent, elle a compris la haute importance de la conscience pour toutes les autres connaissances. Voilà, en effet, ce qu'on regarde comme une grande découverte des temps modernes, faite par Descartes et conduite à la perfection par Günther. Ayant déjà exposé la doctrine de Günther, nous nous tournons immédiatement vers la scolastique.

I.

Comment l'âme humaine se connaît elle-même.

102. Les scolastiques enseignent unanimement que notre âme se connaît seulement par le moyen de ses opérations et non par la perception ou l'intuition de son essence propre. Pour que l'âme connût son essence en elle-même, celle-ci devrait être pour l'intelligence non-seulement *ce qui* est connu, mais encore ce *par quoi* elle est connue, ou elle devrait être comme la forme ou l'image intelligible. Or, s'il en était ainsi, d'abord l'âme ne pourrait jamais cesser de se percevoir. Si, en effet, nous ne pensons pas continuellement ce que nous pouvons penser, c'est uniquement parce que l'intelligence ne possède pas toujours l'espèce intelligible même, mais seulement la faculté de la produire

toutes les fois qu'elle le veut. L'âme, au contraire, est toujours unie à l'intelligence selon tout son être. Par conséquent nous devrions toujours aussi en avoir la perception actuelle, si elle se manifestait à l'intelligence immédiatement et par elle-même. Quelques platoniciens n'ont pas reculé devant cette conséquence ; ils expliquent l'expérience contraire par la raison que nous n'avons pas conscience de cette perception continuelle de l'âme, précisément parce qu'elle est continuelle. L'habitude, disent-ils, fait que nous ne la remarquons plus. Suarez compare cette réponse à celle des pythagoriciens, à savoir que nous n'entendons plus l'harmonie des sphères célestes, parce que nous y sommes habitués. Certes, on doit l'approuver pleinement d'autant plus que la connaissance, obtenue par l'essence même de notre âme, ne pourrait pas être seulement le sentiment intime de notre existence, mais une perception claire et adéquate de notre essence. En effet, ce qui se manifeste à l'intelligence par soi ou sans phénomènes, ou effets intermédiaires, se manifeste aussi tel qu'il est. Comme l'intelligence connaît nécessairement tout ce que contient l'espèce intelligible engendrée dans l'âme, ainsi devrait-elle également percevoir l'essence de l'âme avec tout ce qu'elle contient, si, comme l'image intellectuelle, elle était la cause déterminante (formelle) de la connaissance [1].

Si l'on voulait répondre à cet argument en disant que l'âme est empêchée de se connaître avec cette clarté par son union avec le corps, nous répliquerions d'abord qu'il ne s'agit pas ici de savoir quelle connaissance d'elle-même l'âme posséderait, dans l'hypothèse qu'elle n'existerait pas dans le corps, mais quelle connaissance elle possède effectivement dans son existence terrestre. Or, comme c'est la destinée actuelle de l'âme d'être unie à un corps, il s'ensuit que la connaissance dont elle est capable dans le corps lui

[1] Suarez, *de Anima*, l. 4, c. 5.

est aussi naturelle, ou lui convient conformément à sa nature. Nous ferons donc mieux de chercher avec saint Thomas dans la nature même que suppose cette union avec le corps, naturelle à l'âme, l'explication de la manière imparfaite dont elle se connaît. L'âme destinée à être unie à un corps n'est pas intelligence par tout son être : outre les facultés intellectuelles, elle possède la sensibilité. Elle peut par conséquent être active ou acte par cette dernière faculté, tandis que les autres facultés sont encore endormies. Or, s'il est naturel que les forces inférieures se développent dans l'homme avant les facultés supérieures, il n'est pas moins conforme à l'ordre de la nature que les forces inférieures interviennent dans le développement des facultés plus élevées. C'est par la même raison, comme nous l'avons vu, que le premier acte de l'intelligence consiste dans la conception intellectuelle des choses sensibles. Il découle aussi de là que nous pensons toutes les autres choses dont nous avons connaissance par des représentations empruntées des choses sensibles et, par conséquent, abstraites et universelles. Or un principe intellectuel primitivement sans activité, dont le premier acte consiste dans la conception d'une chose distincte de son être propre et qui, dans sa connaissance, dépend de la sensibilité, ne peut point se connaître par son propre être spirituel. Pour se connaître de la sorte, il faudrait en effet qu'il fût déterminé à l'acte par sa propre essence et par conséquent actif dès le commencement de son existence et à tout instant de sa vie. De plus, comme ce qui est connu en premier lieu et par soi est aussi l'objet propre d'après lequel l'intelligence connaît tout le reste, nous ne devrions pas concevoir ce qui est spirituel par les choses sensibles, mais au contraire penser toutes choses par des représentations purement spirituelles. Donc, l'âme humaine dont l'intelligence est originairement à l'état de repos ou de pure puissance et passe de cet état à l'acte par le moyen de la connaissance sensible, ne peut

pas se connaître par sa propre essence, mais seulement par son activité[1].

103. Mais pourquoi lisons-nous donc, nonobstant cela, dans les écrits des scolastiques, particulièrement en saint Thomas, que l'âme humaine se connaît *par sa présence* ou encore *par son essence?* Pour lever cette contradiction apparente il faut distinguer d'abord avec le saint docteur la simple appréhension de notre existence concrète et individuelle de la connaissance de notre nature, ou de la qualité de notre être, en d'autres termes la conscience ou le sens intime de la connaissance proprement dite de nous-mêmes. De plus, il faut rappeler ici la doctrine des scolastiques sur la connaissance actuelle et habituelle. Par la connaissance ou science habituelle ils entendaient la constitution de notre intelligence par laquelle elle est en état, toutes les fois que nous le voulons, de former certaines représentations, par conséquent les concepts qui se trouvent dans l'esprit à l'état latent et qu'ils appelaient *species impressae* (n. 45). En disant donc que l'âme se connaît par son essence, ils ne voulaient parler d'abord que de l'appréhension de son être propre et concret ou de la conscience; encore affirmaient-ils de cette conscience uniquement que pour l'avoir actuellement l'âme n'a pas besoin d'une forme intellectuelle (*species*) existant en elle à l'état d'habitude. La proposition que l'âme se connaît par son essence ou par sa présence, ne signifie donc pas qu'elle se connaisse immédiatement et non pas par le moyen de ses opérations. On veut exprimer seulement par là qu'elle n'a pas besoin d'une image intellectuelle formée par l'abstraction, mais que la présence de son être dans l'acte suffit pour cette connaissance.

Si d'autres scolastiques se sont exprimés sur ce point d'une manière obscure ou équivoque, toujours est-il qu'aucun doute ne peut exister sur le sentiment de saint Thomas.

[1] *Summa*, p. 1, q. 87, a. 1.

A l'endroit où il traite ce sujet *ex professo*, il pose ainsi la question qu'il s'agit de résoudre : « Si l'âme se connaît elle-même par son essence ou par quelque espèce [1] ? » Pour y répondre, il déclare d'abord que l'âme n'arrive à la conscience *actuelle* d'elle-même, que par la conscience qu'elle a de ses actes. « Nous ne savons, en effet, que nous avons une âme, que nous vivons et que nous existons, si ce n'est parce que nous savons que nous sentons, pensons et exerçons d'autres actes vitaux. » S'il est question, au contraire, de la conscience habituelle, de ce qui rend l'âme capable de devenir actuellement consciente d'elle-même, on peut dire qu'elle se connaît par son essence. En effet, pour que, au moyen de son activité, elle ait conscience d'elle-même, il suffit que son essence soit présente dans ses actes ; une forme intellectuelle ou espèce n'est point nécessaire. Cette forme, en effet, n'est exigée que pour l'objet qui, ne pouvant pas exister physiquement dans le principe connaissant, doit y être présent d'une manière idéale par l'espèce intelligible, tandis que l'essence propre est présente à l'âme d'après son être physique. De même que la connaissance de son activité suppose seulement que l'âme est un principe pouvant avoir conscience de ce qui se passe en elle-même, de même aussi pour que, par son activité, elle puisse avoir conscience de son être, il suffit qu'elle soit capable de percevoir non-seulement des phénomènes, mais encore l'essence des choses. L'être, en effet, qu'il s'agit de percevoir en ce cas, est présent dans l'acte comme la cause et le principe d'où il procède [2].

En une autre occasion saint Thomas remarque que les

[1] Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat vel per aliquam speciem. (*De Verit.*, q. 10, *de Mente*, a. 8.)

[2] Quantum igitur ad primam cognitionem (qua cognoscitur, an sit anima) pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere

philosophes, Aristote surtout, prennent aussi le mot *habitus* dans un sens plus large, entendant par là en général une manière d'être du principe qui le dispose à l'acte, sans considérer si le principe possède cette disposition par son essence même ou par quelque qualité non essentielle. C'est avec raison, puisque le mot *habitus* désigne une certaine aptitude que le principe peut posséder par son essence même. On peut dire aussi que, sous ce rapport, la conscience habituelle est innée à l'homme, puisqu'il ne la possède pas par des formes intellectuelles, abstraites des choses, comme la science habituelle de ce qui est distinct de son être propre, mais par l'essence même de son âme qui, évidemment, lui est innée [1].

104. Si au contraire il ne s'agit pas seulement de cette simple appréhension de notre être, mais de la connaissance dont la nature même de cet être est l'objet, il faut résoudre la question en un sens tout différent. Pour savoir non-seulement que nous existons, mais encore ce que nous som-

et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere : unde dicit Philosophus (in l. 9 *Ethic.*, c. 9) : *Sentimus autem quod sentimus et intelligimus quod intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quod sumus...* Sed quantum ad cognitionem habitualem sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua sibi est præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicujus scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa, quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem, quod percipiat anima, se esse et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed *ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens : ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.* (*De Verit.*, q. 10, a. 8.)

[1] Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt ante abstractionem prædictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ : sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere..... et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse. (*Ibid.*, ad. 1.)

mes, il ne suffit pas que notre esprit soit présent comme principe dans l'acte dont nous avons conscience. Dans la conscience de nous-mêmes que nous obtenons par cette présence, nous distinguons sans doute l'être de la pensée. Même la conscience ne se forme qu'au moyen de cette distinction ; car nous ne pouvons pas concevoir la pensée comme *nôtre* sans opposer l'être à la pensée. En disant : « Je pense, » chacun rapporte la pensée qu'il perçoit à lui-même comme au principe et au sujet de ce phénomène. Toutefois, comme nous ne savons rien de ce principe et de ce sujet, si ce n'est au moyen des actes qui sont en lui et en procèdent, nous ne pouvons aussi connaître sa nature propre que par la nature de son activité. Comment connaissons-nous la nature de cette activité ? Ce n'est pas au moyen de la simple conscience. Quelque immédiate qu'elle soit, nous ne possédons cependant ainsi qu'une perception intellectuelle de l'existence concrète de notre pensée, mais nous n'en connaissons pas par ce moyen la nature ou la quiddité. Dans notre conscience nous trouvons toujours cette pensée avec son objet et avec tous les accidents propres aux phénomènes d'une existence concrète. Si nous voulons par conséquent en connaître la nature, il faut d'abord séparer la pensée de son objet ou la distinguer des choses pensées et la dépouiller ensuite de tout ce qui lui est accidentel. Ce n'est qu'après l'avoir conçu par le moyen de cette abstraction que nous pouvons connaître d'une part sa différence d'avec la connaissance sensible et d'autre part sa dépendance de cette même connaissance, et par conséquent la nature qui lui est propre. Ce que nous disons de la pensée, s'applique aussi à la volonté. Nous avons conscience immédiatement de son existence concrète, mais sa nature ne nous est connue qu'au moyen de l'abstraction et de la comparaison. Comprenant par ce moyen le caractère distinctif de la pensée et de la volonté humaines, nous pouvons parvenir à connaître la nature et l'essence de l'homme, en tant

que cette connaissance nous est possible. C'est, en effet, parce que nous concevons l'âme humaine comme un sujet et un principe dont procèdent la pensée et la volonté que nous concluons son immatérialité et son union substantielle avec le corps, ainsi que toutes les autres vérités qui s'y rapportent essentiellement. Voilà pourquoi aussi saint Thomas enseigne que l'âme parvient à connaître son existence par sa simple présence dans ses actes, tandis que nous n'obtenons la connaissance de sa nature que par des recherches minutieuses et subtiles. Il prouve cette vérité aussi par l'expérience. Si l'âme, en effet, savait par cette présence non-seulement qu'elle existe, mais encore ce qu'elle est, cette dernière connaissance serait aussi facile, claire et certaine que la première. Personne cependant ne doute et ne peut douter de son existence, de sa vie et de sa pensée, mais nous ne connaissons que par des recherches laborieuses la nature du principe qui vit, pense et veut en nous. Aussi sommes-nous exposés dans ces recherches aux erreurs et aux incertitudes [1]. La raison en est que l'intelligence, tout en différant des sens, parce qu'elle n'a pas pour objet de purs phénomènes, mais l'essence des choses, n'atteint pas cependant cette essence immédiatement, mais seulement au moyen des phénomènes. Il résulte de là que l'intelligence ne peut connaître la nature des choses que par des représentations abstraites et universelles et par la comparaison de ces concepts dans les jugements et les raisonnements (n. 26).

[1] Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere, per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia; sed requiritur diligens et subtilis inquisitio: unde et multi naturam animæ ignorant et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. (*Summa*, p. 1, q. 87, a. 1. Cf. *de Verit.*, l. c.)

II.

Ce qui rend l'âme apte à se connaître elle-même.

105. Souvent on regarde comme un grand mérite de Descartes d'avoir reconnu que la conscience de soi-même n'est pas, dans l'homme, le fruit d'un raisonnement logique, mais le résultat d'un simple regard de l'esprit. Nos lecteurs auront sans doute remarqué que c'est là précisément la doctrine de saint Thomas dont nous venons de parler. Si l'esprit humain, pour se connaître par ses actes, n'a pas besoin d'un concept abstrait et universel, il est évident, à plus forte raison, qu'il n'a pas besoin de recourir aux déductions logiques qui ne peuvent avoir lieu que par la subordination du particulier au général. Nous disions plus haut, en expliquant la pensée de saint Thomas, que l'âme pouvait se connaître dans son activité où elle est présente comme principe, parce qu'elle est capable de percevoir non-seulement les phénomènes, mais encore l'être et l'essence des choses. Mais, dans toutes ces considérations, est-ce que nous n'avons pas emprunté à la philosophie cartésienne son principe fondamental pour couvrir ainsi les défauts de la théorie scolastique? L'ancienne école a-t-elle connu aussi la connexion intime de la conscience avec la nature spirituelle de notre âme, ainsi que sa haute importance pour toute connaissance scientifique? Examinons cette question.

Les scolastiques démontrent avec soin une proposition que déjà saint Augustin [1] avait longuement développée, à savoir, que dans les créatures douées seulement de sensibilité on trouve déjà une certaine connaissance du phéno-

[1] *De libero Arbitrio*, l. 2, c. 4.

mène de leur connaissance. Ces créatures aussi aperçoivent non-seulement l'objet connu, mais encore la perception même. Toutefois les scolastiques font remarquer que cette perception de la propre activité, lorsqu'elle est limitée aux sens, ne constitue pas un acte de connaissance distinct de la perception de l'objet, de sorte que l'être purement sensitif n'est pas capable de réflexion proprement dite [1]. Si en effet le principe sensible non-seulement éprouvait son acte par l'acte même (*quasi in actu exercito*), mais pouvait aussi le percevoir comme un autre objet (*tanquam objectum alterius actus*), il se connaîtrait aussi comme principe de ses perceptions et serait ainsi capable de la certitude et de la science. Or la substance spirituelle seule connaît son essence par le moyen de son activité. Voilà pourquoi elle peut seule porter des jugements sur sa connaissance et posséder ainsi la certitude. C'est une prérogative des créatures les plus parfaites que, par leur activité sans doute, elles sortent en quelque sorte d'elles-mêmes (*s'extériorent*, selon le langage de la philosophie moderne), mais qu'en même temps elles rentrent pleinement en elles-mêmes, revenant jusqu'à leur essence pour s'y concentrer (*s'intériorent*). Les forces de la nature, qui ne sont pas douées de sensibilité, ne reviennent d'aucune manière sur elles-mêmes; leur activité est tout entière tournée vers le dehors, parce qu'elles ne connaissent point qu'elles sont agissantes. Les êtres doués de sensibilité commencent déjà à revenir sur eux-mêmes, parce qu'ils perçoivent leur activité, mais ils s'arrêtent en quelque sorte à mi-chemin. La connaissance dont ils ont la perception est, pour ainsi dire, au milieu entre la chose

[1] Notandum est, quod actus cognoscendi dupliciter potest cognosci, uno modo proprie tanquam objectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem : alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per semetipsum. (Suarez, *de Anima*, l. 3, c. 11. Cf. S. Thom., infra n. 106. Capriol. in l. 3, dist. 44, q. 1, a. 3. Scot. 4, dist. 45, q. 3.)

connue et le principe connaissant. Les substances spirituelles complètent ce retour sur elles-mêmes, en connaissant non-seulement leurs actes, mais encore l'essence d'où leur activité procède. Aussi est-il dit déjà dans le livre des causes que quiconque connaît son essence revient à cette essence par un retour complet [1].

106. En quoi consiste donc la perfection de la substance spirituelle qui la rend apte à ce retour sur elle-même ? On ne doit pas oublier, dit saint Thomas, que ce retour sur l'essence n'est qu'une expression figurée. Dans la connaissance intellectuelle il n'y a pas de mouvement, par conséquent il ne peut y être question de sortie et de retour proprement dits. Nous parlons cependant d'un mouvement progressif, en ce sens que d'une chose connue nous allons à une autre chose. Voilà ce qui a lieu dans la connaissance de nous-mêmes, et cela d'une manière qu'on peut comparer à la sortie et au retour. L'âme connaît d'abord quelque chose qui est en dehors d'elle, elle se tourne ensuite vers la connaissance qu'elle possède au dedans de son être,

[1] Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio quia illa, quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad suam essentiam reditione completa : in hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt; quia actus cognitionis est medius inter cognitionem et cognitum. Sed reditio ista completur secundum quod cognoscunt essentias proprias : unde dicitur in libro de Causis (propos. XV) quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum. Sed potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt super seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. (S. Thom., *de Verit.*, q. 1, a. 9.)

et enfin elle revient à sa faculté de connaître et à son essence. A proprement parler, ce retour n'est autre chose que la perfection qui fait que la substance spirituelle a un être subsistant pour soi et en soi. Les autres formes vitales qui n'ont pas cette subsistance sont, pour ainsi dire, répandues sur d'autres choses (extériorées) et non recueillies ou concentrées en elles-mêmes. Mais les formes subsistantes et indépendantes de la matière se répandent sur les choses distinctes, de manière à influer sur elles ou à les perfectionner, sans cesser de demeurer en elles-mêmes [1]. L'esprit par conséquent se connaît, parce que, tout en sortant de lui-même, il reste néanmoins en lui-même.

Le saint docteur explique encore plus nettement la même vérité, en un autre endroit, par l'acte de la connaissance.

[1] Locutio hæc, qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica. Non enim in intelligendo est motus, ut probatur in l. VII Phys. (Com. 20), unde, nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum et deinde reflectitur super actum et deinde super potentiam et essentiam..... Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam in libro de Causis nihil aliud dicitur nisi substantia rei in seipsa. Formæ enim in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per se manent. (*De Verit.*, q. 2, a. 2, ad. 2.)

Cette doctrine est aussi brièvement répétée dans l'ouvrage qui servait de manuel dans les écoles :

Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes per se subsistentes cognoscunt seipsas, et propter hoc dicitur in libro de Causis, etc. (*Summa*, p. 1, q. 14, a. 2, ad. 1.)

Le principe matériel, ne pouvant pas exister sans la matière, ne peut non plus exercer son activité que dans la matière, en la formant et en la façonnant. La connaissance sensible doit par conséquent produire dans l'organe du sens interne la forme par laquelle il perçoit (*species sensibilis*), et ainsi sa perception n'est pas un acte de l'âme seule, mais en même temps un acte du corps. La faculté intellectuelle, au contraire, étant propre à l'esprit comme tel, engendre en elle-même les formes par lesquelles elle connaît, de sorte que dans l'acte de la connaissance ces formes s'identifient avec l'esprit (n. 28). Aussi longtemps donc que notre âme connaît seulement par les sens, elle ne peut avoir conscience d'elle-même, parce que cet acte, tout en émanant de l'âme, n'est pas consommé en elle, mais dans un organe du corps. Dès qu'elle connaît par l'intelligence, la conscience doit aussi s'éveiller. Un principe connaissant dont l'acte se consomme dans sa propre substance, doit aussi se manifester à lui-même par cette activité[1].

Nous savons déjà que les scolastiques expliquaient aussi la connaissance intellectuelle en général par cette même perfection de notre âme par laquelle ils comprenaient la conscience de nous-mêmes (n. 28, 76). Par conséquent, par la raison que l'esprit est capable de connaître son essence, il peut aussi concevoir l'essence des choses distinctes et arriver ainsi à la science, c'est-à-dire, à la connaissance des êtres dans leurs causes.

107. En outre, les scolastiques enseignaient bien expli-

[1] Quia intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus; hinc est, quod potest super actus suos reflecti, cum vult, quod non potest sensus : non enim (intellectus) utitur medio corpore, cujus non est percipere, quod in eo fit : sed cum sit unum agens, cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam ejus, percipit actum ipsum, cum vult, complete, quod non potest sensus. (*Opusc.* 14. *De Verit., verbi intellectus.*)

citement que l'esprit n'est capable d'avoir la certitude que parce qu'il connaît non-seulement son activité, mais encore son essence. Voilà ce que saint Thomas se propose de démontrer dans le passage cité plus haut. Nous obtenons la certitude toutes les fois que nous reconnaissons la vérité de nos connaissances, c'est-à-dire l'accord de nos pensées avec la réalité. Or l'esprit ne pourrait pas connaître cet accord, s'il connaissait seulement son activité sans en connaître en même temps la nature. D'autre part, il ne peut comprendre la nature de son activité que s'il connaît la nature du principe actif ou sa propre essence. Il comprendra ainsi qu'il appartient à l'essence d'un pareil principe de connaître les choses comme elles sont. Le sens, au contraire, peut à la vérité percevoir l'objet tel qu'il est, mais il ne peut pas reconnaître la vérité de cette perception. Bien qu'il connaisse son activité, il ne perçoit pas sa propre essence et, par conséquent, il ne connaît pas la nature et les propriétés de son acte. Aussi saint Thomas en tire-t-il la conclusion que l'esprit peut reconnaître la vérité de sa connaissance par la raison que dans son activité il fait un retour sur lui-même[1]. Cette doctrine du saint Docteur est en parfaite harmonie avec tout l'ensemble de la théorie sco-

[1] Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est, sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur : unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus secundum quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum suum, dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat. Quamvis

lastique sur la connaissance. Ce sentiment d'un retour de l'esprit sur lui-même était si généralement admis que l'esprit, en tant que distinct des sens, était communément appelé : *principium quod super se ipsum reflectitur*, — ou plus brièvement : *principium reflexivum*.

108. Résumons en quelques propositions ce que nous venons de dire. L'esprit n'arrive à la connaissance de lui-même qu'au moyen de ses phénomènes. Toutefois cette connaissance n'est pas une conclusion déduite d'après les lois du syllogisme ni une abstraction semblable à celle qui forme les concepts. L'esprit se connaît au moyen de ses phénomènes, parce qu'il y est présent comme principe. C'est pourquoi il ne peut jamais douter de son existence[1]. Il possède l'aptitude de se connaître ainsi lui-même, parce qu'il est un principe immatériel, c'est-à-dire un principe qui, tout en en perfectionnant un autre (le corps) comme forme vitale, en est cependant indépendant dans son être. C'est une conséquence de cette liberté et de cette indépendance que, percevant ce qui est hors de lui, il ne s'épuise pas dans son activité, mais que, tout en agissant hors de lui, il reste néanmoins à lui et en lui. Voilà aussi ce qui le rend apte à percevoir les choses distinctes de son être non-seulement d'après leurs phénomènes, mais encore d'après leur essence immuable, et de comprendre les phénomènes mobiles au moyen de l'essence immobile. Enfin, connaissant non-seulement son existence, mais l'essence et la nature de son être, il peut aussi apprécier la nature de sa connais-

enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens neque naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. (*De Verit.*, q. 1, a. 9.)

[1] L'impossibilité de ce doute est encore exprimée par saint Thomas en une autre occasion et presque dans les mêmes termes que par Descartes :

Nullus potest cogitare se non esse cum assensu : *in hoc enim quod cogitat, percipit se esse*. (*De Verit.*, q. 10, a. 12, ad. 7.)

sance, avoir conscience de posséder la vérité et arriver ainsi à la certitude.

Günther dira-t-il maintenant encore que les scolastiques n'ont pas soupçonné la pensée qui caractérise l'esprit ou l'idée ? Toutes ces propositions que nous venons d'établir d'après l'ancienne école ne sont-elles pas identiques avec les doctrines sur l'esprit auxquelles il attache une si haute importance et qu'il met en avant, dans tous ses ouvrages, comme le seul fondement solide des spéculations philosophiques? Nous ne voulons cependant affirmer qu'une seule chose, c'est que la scolastique a parfaitement connu l'idée, aussi bien en tant qu'elle est la connaissance du principe réel des choses en général, qu'en tant qu'elle est en particulier la connaissance de l'esprit dont l'être propre est l'objet. Nous n'avons nullement l'intention de dire que l'antiquité en ait déduit les principes philosophiques que Günther cherche à faire prévaloir. La grande différence qui existe sous ce rapport se montrera avec une évidence toujours croissante dans les études qui vont suivre. Toutefois nous devons déjà faire ressortir dans ce chapitre combien la manière dont Günther explique l'origine de la conscience diffère de la théorie des scolastiques sur la même question.

III.

Si l'homme doit être éveillé à la conscience de lui-même par un autre être qui la possède déjà.

109. D'après les scolastiques, l'âme et le corps sont unis dans l'homme de manière à former un seul être substantiel. Le même principe qui pense et veut en nous perçoit aussi par les sens et répand dans le corps la force vitale. Il ne faut donc pas considérer l'intelligence, la sensibilité et la

vie végétative comme trois principes ou substances distinctes, mais comme trois facultés diverses d'une même substance spirituelle. Or l'expérience apprend que les facultés supérieures n'opèrent pas sans le concours des forces inférieures. L'intelligence a besoin de la sensibilité, la sensibilité suppose, à son tour, la vie végétative. Les forces inférieures peuvent, au contraire, [s'exercer sans le concours des facultés supérieures. On comprend ainsi facilement comment, dans un petit enfant, l'âme peut déjà être active comme principe vital et comme faculté de sentir, tandis que l'intelligence, encore endormie, n'exerce aucun acte. Lorsque le sens interne a été complétement développé et que l'imagination a atteint une certaine perfection, la faculté de connaître supérieure commence son activité en engendrant, par une force immanente, les représentations intellectuelles des choses perçues par les sens. Mais la nature de l'esprit demande qu'il connaisse non-seulement ce qui existe hors de lui, mais encore sa pensée et par cette pensée son être et son essence. La connaissance de son activité et de son être ou la conscience accompagne toutes ses pensées. Voilà l'enseignement des scolastiques.

D'après Günther, au contraire, le corps a un principe vital propre, essentiellement distinct de l'esprit, un principe qui le vivifie et le rend sensible. Les sens peuvent, par conséquent, percevoir, l'imagination peut ébaucher ses images communes, avant que l'esprit soit éveillé à aucun exercice de son activité. Il ne s'éveille pour agir que par l'influence d'un autre esprit déjà conscient de lui-même. C'est par cette influence que se manifeste la double puissance de l'esprit, la réceptivité et la spontanéité, et la conscience naît dans l'esprit, parce qu'il connaît ces phénomènes comme distincts de son être qui en est le principe (n. 84).

110. Sur quoi donc Günther fonde-t-il cette assertion,

absolument nécessaire dans sa théorie, que l'esprit ne peut être éveillé à la conscience de lui-même que par le moyen d'un autre esprit? On a dit que, pour prouver cette nécessité, on pouvait invoquer une expérience universelle, mais on ne fait ainsi que reproduire l'erreur par laquelle le traditionalisme fait illusion aux esprits. Sans doute, on peut démontrer par l'histoire que l'homme a besoin de l'éducation pour que ses facultés se développent. Mais que sans instruction il ne puisse parvenir à aucun exercice de la faculté de penser, à aucune connaissance, que la première parole intérieure soit toujours produite par une parole extérieure, c'est une supposition qu'aucune expérience ne peut prouver. Ce que nous savons du triste sort de certains peuples ou de certains individus isolés ne permet pas davantage de conclure que l'homme, sans commerce avec ses semblables, ne puisse pas même avoir conscience de lui-même. Günther lui-même rapporte quelque part[1] l'exemple de Gaspard Hauser, et les traditionalistes citent encore un petit nombre d'autres exemples de même genre. Mais comment peut-on baser sur ces sortes de faits d'expérience un principe souverainement important pour toute la philosophie? La connaissance peu complète que nous avons même de ces quelques faits ne permet pas d'apprécier avec certitude l'état intellectuel de ces infortunés; et qui nous garantit que ceux à qui nous devons ces renseignements aient fait des observations complètes et intelligentes? Enfin le point dont il s'agit avant tout dans cette question, peut-il être connu par l'expérience? Nous ne le croyons pas. De même que chez les enfants qui vivent avec nous il n'est guère possible de constater le moment où la conscience commence à se réveiller en eux, de même aussi l'observation la plus perspicace ne suffit pas plus, ce semble, pour décider si des adultes qui nous paraissent manquer de tout développement intellectuel sont

[1] Vorsch., t. I, p. 106.

réellement privés de toute conscience d'eux-mêmes et de tout exercice de l'intelligence.

Il est permis, cependant, de douter que Günther fasse beaucoup de cas de ces sortes d'expériences. Il appuie plutôt son assertion sur des raisons prises de la nature des choses. L'esprit humain ne constate pas seulement qu'il est agissant actuellement; il sait encore qu'il ne l'a pas été toujours et que, par conséquent, il a été mis en activité. Il faut donc qu'il regarde son être, actuellement déterminé, comme *ayant été primitivement indéterminé.* Or il est impossible qu'un être indéterminé se détermine lui-même, qu'un principe inactif passe par lui-même à l'activité. L'esprit humain doit, par conséquent, être excité par une influence étrangère à manifester sa spontanéité. Cette imperfection qui ne lui permet pas de se révéler à lui-même d'une manière tout à fait spontanée suppose la contingence ou la dépendance de son être, qui consiste en ce qu'il ne peut pas recevoir l'existence de lui-même. D'autre part on peut aussi, d'une manière inverse, conclure de la *contingence* ou de la *dépendance dans l'être*, que l'esprit est *dépendant*, *limité dans sa manifestation.* L'être *existant par soi* peut seul aussi *agir et se manifester par lui-même.* Par conséquent, celui qui reconnaît que l'esprit humain est contingent et créé, doit aussi acccorder que, dans la manifestation de lui-même, il dépend d'une influence étrangère. Or il est certainement impossible que l'esprit immatériel sorte de son indétermination primitive par une influence de la nature matérielle, pour passer à la détermination, ou de l'être à l'existence; car « *le semblable ne peut être éveillé que par son semblable.* » Il n'y a, par conséquent, qu'un esprit déjà conscient de lui-même qui puisse conduire un autre esprit à la conscience de son être[1].

[1] Vorsch., t. I, p. 171, 107, 233, 239. Eur. und Her., p. 365 S. Thomas à Scrup., p. 90, 165, S. Janusk., p. 257, 112, 144, 316. Letzt., Symb., p. 36. Peregr. Gastm., p. 146. Just. Mill., p. 253, 355.

111. Voyons d'abord ce qu'au point de vue des scolastiques il faut penser de l'assertion que l'esprit ne peut être conduit à la première manifestation de lui-même par la nature matérielle. Dans la théorie scolastique tout dépend de la question, comment l'esprit arrive aux représentations intellectuelles ou comment l'intelligence devient active en lui, car la conscience se réveille en même temps que cette activité. Or tous les scolastiques s'accordaient à dire que dans ses actes l'intelligence dépend de l'imagination. Ils enseignaient aussi avec la même unanimité que la représentation intellectuelle n'est pas imprimée dans l'esprit par l'imagination, mais engendrée par l'intelligence comme telle, c'est-à-dire en tant que distincte des sens. Par conséquent, quoique l'acte intellectuel dépende de la présence des représentations sensibles, cependant l'intelligence n'est soumise à aucune influence de ces représentations.

« Sans doute, réplique-t-on, elle n'est soumise à aucune influence qui engendre la pensée; voilà bien la doctrine des scolastiques. Mais n'est-elle pas soumise à une influence qui l'excite à penser? C'est ce qui, au contraire, semble être précisément l'opinion des scolastiques. »

La doctrine des scolastiques est que les forces de l'âme sont éveillées en partie par l'objet qui répond à leur nature et en partie les unes par l'activité des autres[1]. En premier lieu donc, on ne peut pas dire, d'après eux, que la représentation sensible excite l'intelligence à penser, sinon en ce sens qu'elle représente à l'esprit une chose qui peut aussi être connue intellectuellement. Ensuite, ce qui est bien plus important, cette présence ne pourrait influer d'aucune manière, si ce n'était pas le même esprit qui connût par les sens et par l'intelligence. L'essence de l'âme ne se confond

[1] Excitatio potentiarum animæ duobus modis fit : uno ab objecto,.... alio modo per quandam efficientiam quasi moralem, per naturalem sympathiam, quam habent ex eo, quod in eadem essentia animæ radicantur. (Suar., *Metaph. disp.* 22, s. 2.)

ni avec la raison, ni avec la sensibilité, ni avec la force vitale ; elle est un principe unique où ces trois puissances ont leur siége et leurs racines. Par cette unité de principe on comprend d'une part que l'intelligence doit dépendre, dans son activité, de l'imagination, et l'on s'explique aussi d'autre part comment, dans un esprit déjà vivant et actif par la sensibilité, la simple présence des représentations sensibles suffit pour que la faculté supérieure commence à agir. Sans doute, elle ne peut pas agir avant que la connaissance sensible ait atteint un certain degré de perfection, mais, cette perfection étant atteinte, aussitôt la connaissance intellectuelle commence à exister. Ce n'est pas, toutefois, parce que l'image formée par l'imagination, qui est toujours quelque chose de matériel, influe sur la substance de l'esprit, mais plutôt parce que le même esprit, qui produit cette image et connaît par elle, possède aussi une faculté de connaître supérieure. Si l'on ne peut admettre qu'un principe encore complétement inactif passe à l'activité sans aucune influence du dehors, cependant il n'est pas absurde qu'un principe, déjà actif par ses forces inférieures, devienne également actif par ses facultés supérieures, lorsque les conditions requises pour cette activité se trouvent remplies. Ce qui, dans cette hypothèse, éveille la faculté endormie, ce n'est pas tant le produit de la force inférieure (c'est-à-dire, dans la question qui nous occupe, la représentation sensible), que l'activité du principe générateur (ou, dans le cas présent, l'acte par lequel l'esprit connaît au moyen de la sensibilité)[1].

[1] Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiæ cognitione determinetur : sed hæc determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis (in intellectum), nisi ex vi unionis, quam habent in eadem anima..... Est enim notandum, phantasma (phantasiam) et intellectum hominis radicari in una eademque anima : hinc provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde (quod infra patebit) eo ipso quod intellectus operatur, etiam imaginatio sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se

112. Mais si l'esprit, comme Günther l'admet, est un principe distinct de l'âme ou du sujet de la connaissance sensible, nous possédons, avant le réveil de la connaissance, non-seulement une *faculté* qui est encore *à l'état de repos ou de pure puissance*, mais même, s'il est permis de parler ainsi, un *principe* absolument à l'état de repos, c'est-à-dire une substance sans aucune activité. Comme ce principe, supposé qu'il soit possible, ne peut s'éveiller pour son premier acte sans une influence du dehors, et comme rien de corporel ne peut influer sur une substance spirituelle, il faudrait sans doute conclure que l'influence d'un esprit déjà actif serait ici indispensable. Günther, on le voit, est donc forcé, à cause de la distinction réelle qu'il établit entre l'esprit et l'âme, de supposer la nécessité de cette influence. Si par conséquent on démontre la fausseté de cette assertion, on prouve aussi par la même raison qu'il faut rejeter absolument le système de dualisme embrassé par Gün-

nudum esse speciebus, inesse tamen animæ rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiæ aut excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris. (Suarez. *Ibid.*)

Cf. supra, n. 74, 75. — S. Thom. S., p. 1, q. 84, a 6. Gregor. de Valent., vol. I, Disp. 6, q. 5, a. 2.

Suarez lui-même s'exprime encore plus nettement, quand il démontre qu'un pur esprit ne peut obtenir les idées par le moyen de l'abstraction : « Ratio ob quam sine interventu proprii corporis informati a spiritu, non possit spiritus immediate a materiali re speciem accipere, est, quia naturaliter non potest spiritus immediate et directe pati aut affici aut excitari ab objecto materiali, quia est spiritui omnino improportionatum. Ut ergo spiritus a corporeo objecto excitetur, necessarium est, ut sit naturaliter unitus corpori, et quod (ipse spiritus) per illud cognitionem suam inchoet, quod sine sensibus facere non potest, et ideo etiam fieri non potest, ut sine ministerio sensuum spiritualis potentia species a rebus materialibus accipiat. Nec refert, quod cognitio sensuum et phantasiæ materialis sit, quia in homine sunt radicatæ in eadem anima spirituali, et id satis est, ut per ejus ministerium intellectus speciem sibi proportionatam accipiat. » (Tom. II, *de Angelis*, l. 2, c. 6.)

ther. Or cette assertion est assurément erronée, car elle suppose, ce qui est tout à fait impossible, l'existence d'une substance spirituelle sans aucune activité. Günther aussi admet, sans doute, que l'esprit est créé et uni au corps aussitôt que celui-ci a été formé; autrement un enfant, avant d'avoir l'usage de la raison, n'aurait pas la nature humaine et ne serait pas homme. Si donc l'esprit n'était autre chose que le principe de la connaissance intellectuelle et de la volonté, sans être en même temps le principe de la vie corporelle et de la connaissance sensible, il s'ensuivrait nécessairement que l'esprit, avant d'être parvenu à la conscience de lui-même, serait encore sans aucune espèce d'activité. C'est ce que d'ailleurs Günther déclare expressément en plusieurs endroits de ses écrits, disant que l'esprit se considère comme un sujet primitivement inactif et par conséquent indéterminé. Cette supposition est-elle admissible? Pouvons-nous même *concevoir* l'esprit comme privé dans le principe de toute activité? Déjà, avant d'être conscient de lui-même, l'esprit a un être réel ou actuel, subsistant et essentiellement distinct du corps, puisqu'il est une véritable substance. Or nulle part, même dans le monde des corps, on ne trouve un être dont aucune force ne soit active. Beaucoup moins, par conséquent, peut-on concevoir une substance spirituelle sans aucune activité. Évidemment, ce serait dire qu'un esprit peut exister sans vivre.

113. On répondra qu'un principe encore inactif ne possède pas, à la vérité, la vie actuelle, mais qu'il n'existe pas sans la puissance de vivre. Aussi Günther dit-il que l'esprit est sans doute originairement sans activité, mais qu'il possède néanmoins, dès le principe, la destinée et l'aptitude à l'activité. Entre la pure possibilité qui ne renferme encore aucun être réel et l'actualité qui ne suppose pas seulement une certaine réalité, mais l'existence, il y a un moyen terme : la faculté comme un être qui ne s'est pas encore manifesté Günther ne soutient donc pas que l'esprit non encore déve-

loppé au existence, mais que le développement le fait passer précisément de la simple réalité à l'existence concrète, produisant ainsi une certaine transformation ou distinction de son être.

Cependant, loin de voir en ces raisonnements une justification des théories de Günther, nous y trouvons, au contraire, des erreurs de plus en plus graves. Dans un être vivant il faut sans doute distinguer la vie actuelle de la faculté de vivre. Mais nous ne pouvons en conclure qu'une seule chose, c'est la vie actuelle (ou l'exercice de la faculté) multiple et variée ; de sorte que la faculté peut bien exister sans tel ou tel exercice déterminé, sans que toutefois elle puisse être privée de toute activité. Cette vérité semble contredire, du moins pour les êtres matériels, les opinions vulgaires. On parle, par exemple, de la force vitale cachée dans la semence et qui, sans aucun doute, n'est pas encore active. Mais il nous est permis, d'abord, d'après une opinion bien fondée, enseignée non-seulement par les naturalistes modernes, mais déjà par saint Thomas et par Duns Scot avec la plupart des scolastiques, de ne pas voir dans la semence une véritable force, distincte de sa matière, mais nous pouvons la considérer comme une propriété de la matière en vertu de laquelle, sous l'influence de causes extérieures, cette force peut y être engendrée (n° 78). Si, cependant, elle existait déjà dans la matière, avant ce développement, comme une réalité distincte, par conséquent comme une force endormie dans le sens propre du mot, elle ne pourrait assurément se considérer ainsi, sinon parce qu'elle ne peut avoir l'être en elle-même, mais seulement dans la matière. Une force vitale qui, comme l'esprit humain, est sans doute unie au corps, mais sans en dépendre dans son être, une force par conséquent subsistante en elle-même, évidemment, ne peut pas se concevoir comme endormie ou absolument inactive. En opposant ensuite cet état comme celui d'*une pure réalité* à l'*existence*.

identifiant l'existence avec l'activité, Günther suppose une distinction sans importance dans la question telle que nous avons à la traiter. Si, pour les raisons indiquées, l'esprit ne peut pas être privé de toute activité, il faut conclure que la simple réalité ne peut en lui précéder réellement l'existence, mais seulement dans nos conceptions, quand même l'existence se confondrait avec l'activité ou la manifestation de l'être. Nous verrons cependant plus tard si, par cette notion de l'existence, Günther n'a pas fait entrer dans son système une des erreurs les plus graves de l'école philosophique qu'il voulait combattre au moyen de son dualisme.

114. Comme l'état dans lequel Günther suppose l'esprit avant le réveil de la conscience ne peut point se concevoir, la manière aussi dont il explique l'origine de la conscience paraît également inexplicable. L'esprit conscient de lui-même, observe-t-il, ne peut influer sur celui qui n'est pas encore développé qu'au moyen de la sensibilité, par exemple au moyen de la parole dont il revêt sa pensée. Toutefois, ajoute-t-il, c'est l'élément spirituel de cette influence qui pénètre seul jusqu'à l'esprit qu'il s'agit de développer et le provoque à la réaction (n° 84). En quoi consiste cet élément spirituel, et comment pénètre-t-il jusqu'à l'esprit? Voilà des questions sur lesquelles Günther ne nous donne pas d'éclaircissements; il se contente de nous indiquer la condition requise pour que la conscience soit éveillée. Cette condition consiste, d'après Günther, en ce que l'homme, en tant qu'individu de la nature[1], soit déjà arrivé à la conscience naturelle dans la formation spontanée des concepts et dans leur expression par le moyen de la parole. Commençons l'examen de cette condition.

Peu auparavant, Günther avait déclaré expressément que,

[1] Cf. les notes de n. 84 et 85.

l'âme (*psyché*) pouvant arriver seulement à former l'image commune, il était réservé à l'esprit de la transformer et de la perfectionner dans le concept proprement dit, et de lui communiquer sa propre indépendance par le moyen de la parole. Si, par conséquent, il ne s'est pas mis en contradiction flagrante avec lui-même, il doit admettre que la conscience est précédée dans l'esprit d'un autre acte intellectuel, de la formation des concepts. L'activité de l'esprit, d'après lui, y est encore, il est vrai, au service de la nature, et se manifeste seulement par l'entendement (*Verstand*); néanmoins nous sommes en droit de demander pourquoi Günther représentait l'esprit inconscient de lui-même comme *non-développé,* absolument *inactif* et *endormi.* On n'écarte pas, par cette supposition, l'erreur déjà relevée, à savoir que, selon la doctrine de Günther, l'esprit aurait existé longtemps sans aucun acte vital. La formation spontanée des concepts dans laquelle l'entendement commence à agir, n'a pas lieu plus tôt, ou du moins pas beaucoup plus tôt que l'usage de la parole. A toutes ces objections, qui restent entières, viennent se joindre de nouvelles difficultés que Günther, à notre avis, n'aurait pas dû laisser sans réponse. Il aurait dû montrer, par exemple, comment l'esprit, encore inconscient de lui-même, a pu être éveillé par l'influence des choses matérielles, de manière à être capable au moins de cette activité de l'entendement, et pourquoi, puisque cette activité a lieu *dans son être propre*, il n'est pas éveillé par elle à la conscience de lui-même.

Si c'est le même principe qui perçoit l'objet par les sens et le pense par l'entendement, on comprend facilement comment il peut être excité, dans certaines circonstances, par l'activité d'une de ses forces, à produire aussi des actes d'une autre faculté. Mais si la perception des sens a un principe distinct de celui de la pensée intellectuelle, et si ce dernier principe est encore sans aucune activité, on ne

peut guère s'expliquer le développement de l'esprit, si ce n'est par l'influence des représentations sensibles sur la substance spirituelle. Ou bien Günther, en exigeant pour la formation de la conscience l'action d'un être qui la possède déjà, exigerait-il aussi, pour expliquer l'origine des premiers concepts, l'influence d'un être qui pense déjà par ces concepts? Voudrait-il, par conséquent, soutenir avec les traditionalistes que nous devons recevoir les premières pensées par les paroles d'autrui? Il faudrait alors lui répondre, à lui aussi, que les sons, par eux-mêmes vides de sens, ne deviennent des paroles que quand nous y rattachons nos pensées, et que par conséquent les paroles des autres hommes n'ont pour nous aucune signification, tant que nous n'avons pas trouvé les pensées correspondantes. Une parole non comprise ne s'explique pas d'elle-même; elle ne peut être entendue aussi longtemps que l'entendement n'est pas réveillé en nous (n° 50, ss.).

115. Par conséquent, la parole d'autrui ou bien ne peut point exciter l'esprit à former sa première pensée, ou bien elle ne le peut que comme tout autre phénomène sensible. Aussi ne doutons-nous pas que Günther n'accorde cette proposition, tant qu'il ne s'agit que de la formation spontanée des concepts, et qu'il ne restreigne au seul réveil de l'esprit à la conscience de lui-même le principe : *le semblable n'est réveillé que par le semblable.* C'est dans cette conscience seulement que, d'après sa doctrine, l'esprit arrive à la pensée qui le caractérise proprement, à la pensée de l'être comme fondement réel. Dans le concept, au contraire, l'image commune est seulement élevée à la perfection « de la pensée de l'universel des phénomènes; » aussi cette conception n'engendre-t-elle dans l'homme que « la conscience propre à la nature. » Mais, supposé que ces concepts spontanés perçoivent seulement les phénomènes sans atteindre l'essence des choses, l'esprit, cependant, est actif en les formant. Günther lui-même fait ressortir que par la parole

l'esprit imprime au concept le sceau de sa libre activité. Or il est impossible que la nature, c'est-à-dire la représentation sensible, excite l'esprit à ce premier acte sans influer sur lui. Il devrait par conséquent soutenir, contre saint Augustin et contre tous les philosophes, que quelque chose de corporel peut exercer sur la substance spirituelle une influence qui la modifierait. S'il repousse cette proposition, il ne peut expliquer d'aucune manière, dans son dualisme, l'origine des concepts. Voilà précisément pourquoi Platon, Descartes et d'autres, qui n'admettaient pas l'unité substantielle de l'homme, avaient recours aux idées innées, à la vision perpétuelle que l'esprit aurait de son être propre ou même de Dieu, ou à d'autres semblables inventions. Ou bien dira-t-il que l'union réelle de l'esprit avec le corps, qu'il admet comme base de l'unité formelle de la conscience humaine, fasse que la sensibilité puisse exciter l'esprit au premier acte de la pensée? Nous devrions alors répliquer que nous ne pouvons pas nous contenter de la simple affirmation d'une union réelle. Il nous faut une explication qui nous fasse comprendre comment l'esprit, dont toutes les forces sont encore endormies, peut être touché par un phénomène sensible et être déterminé à exercer son activité libre et indépendante.

Les scolastiques, comme nous l'avons dit, nous donnent cette explication. Si, en effet, l'âme humaine n'est pas un pur esprit, étant aussi un principe de forces sensitives et, à cause de cela, uni au corps dans l'unité de l'être et de la nature, on comprend comment la nature extérieure, en influant sur les organes des sens, peut exciter l'esprit qui opère déjà comme principe vital à exercer sa faculté sensible de connaître, et par celle-ci son activité intellectuelle. Ce n'est plus alors un principe entièrement endormi, mais seulement une faculté assoupie d'un principe déjà vivant qui est éveillée. Et ce qui réveille, ce n'est pas l'image sensible engendrée dans les organes du corps, mais plutôt

l'activité de l'esprit qui déjà perçoit au moyen de cette image.

116. Nous arrivons maintenant à une autre question. Pourquoi, comme le veut Günther, l'homme n'obtient-il, par la formation des concepts, que la conscience de la nature, sans parvenir encore à la conscience de lui-même? Cette dernière, dit-il, naît en nous par suite de l'influence d'un être déjà conscient de lui-même, lorsque l'esprit rapporte l'impression résultant de la réaction qui suit l'influence éprouvée, non-seulement à une chose distincte de lui-même, mais encore à celui qui l'éprouve. Il se retrouve ainsi lui-même comme sujet de la passion et de l'action qui est contenue dans l'impression. En même temps, il se maintient dans l'opposition à ces phénomènes, c'est-à-dire se distingue, en tant que subsistant en soi et en tant que cause, de ce qui n'existe qu'en lui et par lui. Or est-il possible que l'esprit forme spontanément des concepts et qu'il connaisse par ces concepts, ne fût-ce que l'universel des phénomènes, sans qu'il y ait en lui action et passion ? Et s'il est dans sa nature de savoir ce qui se passe dans son être, pourquoi n'aurait-il pas immédiatement conscience de cette passion et de cette action ? Pourquoi enfin ne rapporterait-il pas également ces phénomènes à lui-même comme à leur sujet, de sorte qu'il se connaîtrait déjà comme sujet et principe de ces phénomènes? Günther dira-t-il peut-être que ce n'est pas l'esprit, mais l'âme (ou la *psyché*) animant le corps, qui est le sujet du concept? Cependant, de son propre aveu, le concept ne se forme que par le concours de l'esprit; même c'est par ce concours seulement qu'il devient concept. Or l'esprit, évidemment, est sujet de sa propre opération, et, n'ayant pas été toujours actif, son acte suppose qu'un changement s'est effectué dans son être, ce qui implique en lui quelque passion. Günther ne peut donc pas nier que déjà dans la formation spontanée des concepts l'esprit ne soit passif et actif, surtout parce que ce n'est pas

l'âme seule, mais l'esprit aussi avec elle qui acquiert la connaissance, quelle qu'elle soit. Répétons, par conséquent, la question déjà posée : comment l'esprit n'aurait-il pas conscience de ces phénomènes qui se passent en lui ; comment, étant capable de penser, ne les rapporterait-il pas déjà à lui-même?

On dira sans doute que par sa nature, il est vrai, l'homme est capable de ces pensées, mais que, toutefois, il ne peut y être excité par toute manifestation propre, mais seulement par les phénomènes résultant en lui de l'impression qu'il reçoit d'un esprit déjà conscient de lui-même. Je ne vois pas quelle autre réponse Günther pourrait donner. Même, en supposant la distinction qu'il établit entre l'entendement et la raison, on peut convenir qu'elle ne manque pas de fondement. Dans la théorie des scolastiques aussi, quoique l'esprit soit déjà actif par une faculté inférieure ou par la connaissance sensible, cependant il ne parvient à la conscience de lui-même que quand la faculté intellectuelle commence à s'exercer. Ce n'est que par la connaissance immatérielle de cette faculté supérieure qu'il devient capable de faire un retour sur lui-même. Comme donc le concept n'est, d'après Günther, qu'une image commune perfectionnée, l'entendement qui la forme pourrait être considéré comme une faculté que l'esprit possède uniquement par son union avec le corps, pour que, par le moyen de l'entendement, la connaissance propre à la nature fût conduite dans l'homme à sa perfection dernière. La pensée proprement spirituelle est la pensée de la raison qui ne s'arrête pas aux phénomènes extérieurs, mais pénètre jusque dans les profondeurs de l'être d'où les phénomènes procèdent. Comme par conséquent, d'après l'opinion commune, l'esprit, déjà actif dans la perception des sens, n'arrive cependant à la conscience de lui-même que quand il commence à connaître intellectuellement, Gunther, de même, peut affirmer que l'esprit, en agissant par l'entendement, est encore au service de la

nature et n'acquiert la conscience de lui-même que quand la pensée propre à la raison est éveillée. C'est ainsi seulement qu'il se trouve lui-même le principe réel de ses propres manifestations.

Nous croyons, cependant, avoir suffisamment démontré dans le chapitre précédent que la distinction du concept et de l'idée n'est pas fondée, et que Günther n'y a été amené que par une fausse notion du concept. Le concept ou la pensée de l'universel n'est point un perfectionnement de l'image commune, mais une représentation absolument différente par sa nature de la représentation sensible. Aussi ne peut-il se former que par la pensée à laquelle Günther donne le nom d'*idéale* ou par la perception de l'essence en tant que principe des phénomènes. Si donc, dans cette première conception des choses distinctes, l'esprit est déjà apte à penser l'être, on ne comprend pas pourquoi il ne percevrait pas son propre être, sa propre essence, qui lui est présente dans l'acte de connaître. Autrement, il ne pourrait pas non plus parvenir à cette connaissance par la voie que Günther indique, c'est-à-dire par l'influence d'un esprit déjà conscient de lui-même.

117. Nous ne voulons pas ici entrer dans l'étude de cette question : comment un pur esprit peut influer sur un autre pur esprit ou bien sur l'esprit humain. Il nous suffit de savoir, ce que Günther du reste avoue, que l'esprit ne le peut qu'au moyen de la sensibilité, par exemple au moyen de la parole dont il revêt ses pensées. Cependant, ajoute Günther, l'élément spirituel que cette influence renferme peut seul pénétrer jusqu'à l'esprit inconscient. Or, répliquons-nous, cet élément spirituel peut-il être autre chose que la pensée de l'esprit déjà développé, laquelle est revêtue de la parole? Et peut-il pénétrer jusqu'à l'esprit qui n'est pas encore développé, à moins que celui-ci ne perçoive la pensée cachée sous la parole? Mais il ne suffit pas qu'il la saisisse d'une manière quelconque. Si, en effet, cette percep-

tion consistait seulement, pour l'esprit qu'il s'agit d'éveiller à la conscience de lui-même, à penser par un concept de l'entendement dans le sens de Günther ce que la parole exprime, il ne pourrait recevoir, par la parole de l'esprit conscient de lui-même, une impression différente de celle qu'il avait déjà reçue par la perception *conceptuelle* des autres choses. Pour que l'influence soit différente, une influence dans laquelle se manifeste l'élément spirituel, il ne lui suffit pas de comprendre ce que la parole exprime ; il lui faudrait percevoir la parole comme telle, c'est-à-dire, comme signe de la pensée d'autrui. Celui qui écoute devrait, outre la chose signifiée par la parole, connaître aussi celui qui lui parle et le connaître comme un être distinct des autres objets de la sensibilité, comme un être qui lui adresse la parole. Or, que suit-il de là, sinon que l'esprit devrait déjà être éveillé pour recevoir l'impression qui doit l'éveiller?

Ou bien, Günther dira-t-il que l'impression qui résulte de la parole d'autrui ne renferme pas encore une connaissance proprement dite, mais seulement ce que dans la psychologie moderne on regarde comme un produit du fond le plus intime de l'esprit (*Gemüth*), c'est-à-dire un certain sentiment intellectuel (*Gefühl*) qui précède la connaissance et la volition? Le siége du *sentiment*, à notre avis, c'est l'essence même de l'âme en tant que principe commun de la faculté de connaître et de désirer. Ensuite le sentiment vraiment spirituel qui ne provient pas d'une connaissance intellectuelle, mais qui la précède, ne peut, certainement, avoir son origine que dans une *expérience* de l'esprit. Il faudrait donc, dans le cas qui nous occupe, que l'élément spirituel ou plutôt l'esprit excitateur ne touchât pas seulement l'autre esprit au moyen de la parole ou de tout autre phénomène sensible, mais qu'il l'atteignît immédiatement et par lui-même dans le fond intime de son être. Si un esprit n'influe sur un autre qu'au moyende la *sensibilité*, ce ne peut être

qu'en excitant des *pensées* par quelque chose de *sensible*. Si parfois il nous semble que les impressions venues du dehors excitent plutôt des sentiments que des pensées, cela vient ou de ce que nous n'avons pas conscience des pensées précisément à cause des sentiments qui agitent l'esprit, ou de ce que nous regardons les impressions sensibles comme des sentiments spirituels.

118. Du reste, comme Günther n'explique ni ne détermine nettement la manière dont un esprit agit spirituellement sur un autre pour le faire sortir du sommeil de ses facultés, nous ne croyons pas devoir insister plus longtemps sur ces études, d'autant plus que les considérations qui précèdent justifient suffisamment la doctrine scolastique contre les attaques de ce philosophe. Il avait appuyé son assertion que notre âme ne peut s'éveiller à la conscience d'elle-même que par un esprit qui en jouit déjà, sur la raison qu'elle ne peut s'éveiller ni par elle-même, ni par l'influence du monde matériel. Or nous avons vu qu'égaré par son dualisme, il se figure l'esprit plongé dans un sommeil absolument impossible et qui, s'il existait, ne pourrait pas cesser par l'influence qu'il suppose. Si, en effet, notre âme était assoupie avec toutes ses forces, elle ne pourrait pas être portée à exercer ses facultés ni par un autre esprit qui se révélerait à elle par la sensibilité, ni par elle-même. Les scolastiques, au contraire, en soutenant l'unité du principe qui vit et opère en nous, et en n'admettant pas qu'il puisse jamais être plongé dans un sommeil complet, peuvent parfaitement expliquer comment ses forces se développent graduellement et comment la conscience s'y forme par l'activité de la faculté la plus élevée. Selon leur doctrine, il n'est point nécessaire d'attribuer aux phénomènes matériels de la nature une influence immédiate sur l'esprit, ni de supposer qu'un principe endormi se réveille par lui-même de son assoupissement.

119. En terminant ce chapitre, faisons encore ressortir

une autre différence entre la doctrine des scolastiques et celle de Günther. Ce philosophe admet sans doute que l'esprit humain, avant d'avoir conscience de lui-même, peut bien être parvenu aux concepts et aux paroles, mais il prétend que la première pensée de *l'esprit* ne peut être que celle du *moi*[1]. Par la pensée de l'esprit il entend celle qui ne conçoit pas seulement l'universel des phénomènes, mais saisit l'être comme cause réelle. Comprenant mal la nature de l'abstraction et du concept, il ne voyait pas que le concept se confond précisément avec cette pensée. Il aurait, cependant, dû conclure des principes sur lesquels il s'accorde avec les scolastiques que notre propre essence n'est pas le premier objet dont nous ayons connaissance. Ce n'est pas par son essence que notre âme se manifeste à elle-même, mais seulement par ses actes. L'activité qui lui fait connaître sa nature doit sans doute lui être propre en tant qu'esprit, d'où il suit qu'elle doit être ce que Günther appelle la pensée proprement spirituelle. Voilà précisément ce que la scolastique enseignait. L'esprit devient actif comme principe intellectuel, lorsqu'il perçoit d'après son essence l'objet dont la connaissance sensible représentait seulement les phénomènes extérieurs. A la place de l'impression qui, d'après Günther, résulte de l'influence d'un autre esprit et de la réaction propre, les scolastiques mettent la pensée par laquelle nous percevons la nature de l'objet sensible. C'est par cette pensée dont l'objet est un être étranger que l'esprit se réveille à la connaissance de son propre être, parce qu'il est de la nature d'un principe intelligent que son activité même, dirigée vers quelque chose d'extérieur, s'accomplisse complétement en lui-même ou soit absolument immanente. C'est ainsi que l'esprit devient conscient, non seulement du phénomène de la pensée, mais encore de son être qui en est le principe; il rapporte la pensée des choses

[1] Janusk., p. 291.

étrangères, en tant que phénomène, à lui-même comme à son sujet et à sa cause. Du reste, saint Thomas distingue dans cette pensée, comme Günther dans l'impression qu'il suppose, une passion et une action; elle est passive, parce qu'elle est engendrée; active, parce que c'est l'esprit lui-même qui l'engendre. Nous avons déjà suffisamment expliqué si et dans quelle mesure le concours de l'objet, au moyen de la sensibilité, est nécessaire pour cette génération.

Toutefois nous n'avons pas encore répondu à l'argument que Günther semble regarder comme ayant plus d'importance. Comme l'esprit humain, dit-il, est dépendant dans son être, il doit aussi être borné et dépendant dans la manifestation de lui-même, c'est-à-dire, comme il n'a pas pu se donner l'existence par lui-même, il ne peut pas non plus se manifester sans un secours étranger. Il suivrait de ce principe que non-seulement l'homme, mais même l'ange, auraient besoin de l'influence d'un autre esprit pour s'éveiller à la connaissance d'eux-mêmes. Cette difficulté trouvera sa solution dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

DE LA CONNAISSANCE PUREMENT INTELLECTUELLE.

Pour comprendre pleinement la doctrine des scolastiques sur la connaissance humaine et spécialement pour pouvoir apprécier à leur point de vue la distinction de l'entendement et de la raison dont on a souvent parlé à notre époque, il sera utile d'étudier les opinions des scolastiques sur la connaissance propre aux purs esprits. Il ne s'agit ici, remarquons-le, que de la connaissance dont le pur esprit est capable par ses forces naturelles, et que par conséquent l'ange même déchu possède toujours, et non de la science à laquelle l'ange qui a persévéré dans le bien est élevé par des dons surnaturels dans l'état de grâce et de béatitude.

I.

Comment l'ange se connaît lui-même.

120. Pour étudier la nature de la connaissance angélique, voici comment les scolastiques procèdent. Écartant de la connaissance des anges les imperfections que nous constatons dans nos pensées, sans toutefois lui attribuer la perfection propre à la science divine, ils posent le principe que la connaissance angélique doit être spécifiquement la plus parfaite dont un esprit créé soit capable par ses forces naturelles. Nous devons, par conséquent, regarder d'abord dans l'ange, aussi bien qu'en nous, la connaissance comme

distincte de l'être et de la substance. C'est en Dieu seul, parce qu'il est acte pur, et par conséquent immuable, éternel et infini, que la connaissance est identique avec l'existence, laquelle se confond en lui avec l'essence. S'il en est ainsi, nous devons aussi supposer dans l'ange une faculté de connaître distincte de l'essence. La connaissance est à la faculté qui lui répond ce que l'existence est à l'essence ; elle est la réalisation (*actualitas*) de cette puissance. Par conséquent, l'existence n'étant pas la même chose, dans l'ange, que la connaissance, il faut aussi que la faculté de connaître soit en lui distincte de l'essence ou de la puissance d'être. Mais nous ne connaissons pas toujours actuellement ; notre intelligence, n'étant primitivement qu'une pure faculté, passe de l'état de repos ou de pure puissance à l'état d'acte. Pourrons-nous donc dire la même chose de l'ange? Nullement. En expliquant plus haut qu'aucun être ne peut exister réellement, c'est-à-dire, non-seulement dans sa cause, mais encore en lui-même, sans avoir quelque activité, nous avons fait remarquer que l'acte étant distinct de la faculté, un être fini peut bien exister sans tel ou tel acte déterminé, mais non sans aucun exercice de son activité. Nous devons ajouter maintenant que tout être possède, en outre, une activité qui lui est essentielle, sans laquelle il ne peut point exister et qui, par conséquent, persévère toujours en lui, lorsque les autres commencent et cessent. C'est ainsi qu'en tout corps on trouve toujours non-seulement la force répulsive, mais encore la répulsion même ou l'exercice de cette force ; car sans la répulsion actuelle nous ne pouvons concevoir l'étendue, et sans l'étendue aucun corps ne peut exister. (Nous ne parlons ici, cela s'entend, que de ce qui est possible en vertu des lois de la nature, sans une intervention spéciale de la toute-puissance divine.) C'est ainsi encore que, dans un animal, la sensation peut se produire et disparaître, tandis que la force qui le nourrit et entretient en lui la vie végétative ne cesse pas

d'agir. Par conséquent, puisque l'essence d'un pur esprit consiste précisément à n'avoir pas d'autre vie que la vie intellectuelle, il ne peut pas non plus exister sans activité intellectuelle, ou sans être actuellement intelligent[1].

121. De plus, non-seulement l'ange ne peut exister sans connaître actuellement, mais encore sans se connaître lui-même, et cela pour la même raison qu'il se connaît immédiatement ou perçoit sa propre substance. La chose connue n'a pas besoin d'être unie au principe connaissant par son être physique ; elle n'est même pas connue par cela seul qu'elle lui est unie physiquement. Pour qu'une chose puisse être connue par sa seule présence, il faut qu'elle devienne pour la faculté de connaître comme la forme par laquelle la puissance est mise en acte. Voilà pourquoi l'esprit ne peut connaître, au moyen de cette union ou de cette présence, le corps même qui nous est substantiellement uni, ainsi que son activité vitale, si ce n'est quant à l'existence; mais il ne peut en connaître par ce moyen la nature. Un objet matériel, tel qu'il existe en soi, ne peut, en effet, produire une connaissance intellectuelle ni devenir la forme d'un principe intellectuel. Ce principe doit plutôt engendrer en lui-même une représentation par laquelle l'objet matériel reçoit un être idéal. Voilà pourquoi notre âme ne peut avoir une connaissance intellectuelle de son propre corps, sinon par voie d'abstraction. Dieu aussi, bien que d'une manière différente, est présent à tout esprit par son essence, mais il ne peut être connu par cette présence seule, parce que son être divin, étant infiniment supérieur à l'être de toute créature, dépasse aussi toute pensée qui puisse se trouver dans les

[1] Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu et sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia ; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ (i. e. materiæ non conjunctæ) sunt substantiæ viventes ut ex præmissis patet ; nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex sua natura sint intelligentes actu semper. (S. Thom. *Cont. Gent.*, l. 2, c. 97.)

êtres créés. Mais ne devons-nous pas conclure de toutes ces raisons qu'un esprit peut se connaître lui-même sans aucun intermédiaire, ou par sa propre substance? Sa substance, évidemment, est unie à sa faculté de connaître, puisqu'elle en est le principe; d'ailleurs, par sa nature, elle est aussi immatérielle que la pensée par laquelle elle doit être connue ; il n'est donc pas nécessaire que pour la connaître l'esprit se serve de l'abstraction, comme pour les choses sensibles. D'autre part elle ne dépasse pas, comme l'essence divine, la faculté de connaître qui procède d'elle-même ; il n'est donc pas nécessaire non plus de recourir aux représentations analogiques pour la concevoir. Par conséquent, l'ange doit être intelligible pour lui-même par sa propre substance, de manière que cette substance produise dans l'intelligence la connaissance d'elle-même, absolument comme l'image intelligible engendre la connaissance d'un objet distinct[1]. Il s'ensuit non-seulement qu'il perçoit parfaitement sa substance avec tout ce qu'elle renferme, mais encore qu'il se perçoit toujours, et qu'en lui l'existence et la connaissance de lui-même sont absolument inséparables[2].

Voilà pourquoi aussi, lorsque nous avons nié plus haut que l'âme humaine pût se connaître au moyen de sa substance, nous n'avons pas démontré cette négation par la raison qu'elle est un esprit fini et une créature. La raison véritable en est plutôt qu'elle n'est pas un pur esprit, et

[1] Intellectus Angeli, quia habet essentiam, quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. (*De Verit.*, q. 6, a. 8.)

Essentia enim Angeli est in ejus intellectu ut intelligibile in intelligente ; intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia. (*Ibid.*, ad 6.)

[2] Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ ejus, sed respectu ejus semper est in actu. (*Ibid.*, ad 7. Cf. Suar. *de Ang.*, l. 2, c. 4.)

qu'outre les facultés intellectuelles, elle possède des puissances sensitives dont les premières dépendent dans leur exercice. La connaissance sensible de l'homme précède la connaissance intellectuelle et le premier acte de l'intelligence consiste dans la conception intellectuelle des choses sensibles. Or un pareil principe, qui passe de la puissance à l'acte et est éveillé à l'activité, en connaissant par leurs phénomènes des choses distinctes de lui, ne peut connaître sa propre substance, de même que les choses distinctes, que par son activité. Il doit, par conséquent, concevoir son propre être, ainsi que tout le reste, par des représentations empruntées des choses sensibles.

II.

Comment l'ange connaît les autres créatures.

122. L'ange se connaît donc lui-même, non par une image intelligible, mais par sa propre substance qui lui tient lieu de forme intellectuelle. Mais connaît-il aussi les autres êtres créés au moyen de sa substance sans l'intervention des espèces ou des idées? Une telle connaissance doit être nécessairement admise en Dieu; car en Dieu la connaissance n'est pas engendrée par la substance, mais sa substance même est connaissance, et par conséquent exclut toute multiplicité et toute variété d'images ou d'idées qui produisent en nous les connaissances. Dieu connaît tout par sa substance. Mais, comme nous l'avons déjà vu, cela n'est possible, sinon parce que Dieu, étant l'être suprême, renferme en lui-même la plénitude de l'être, de sorte qu'aucune réalité ne peut se trouver en une créature dont son être incréé ne soit l'archétype. Au contraire, la substance d'un être créé, étant limitée à une espèce d'être déterminée, ne peut servir à connaître d'autres êtres, que d'une ma-

nière vague et indéterminée (n. 46, 47). En percevant distinctement sa propre essence, l'ange connaît aussi les propriétés communes à tous les êtres finis, lesquelles sont le fondement de la représentation universelle. Il comprend ainsi qu'il peut y avoir diverses espèces de créatures, et, en chaque espèce, un nombre indéfini d'individus. Toutefois sa substance ne peut pas lui servir de moyen pour connaître les êtres supérieurs ou inférieurs par leurs caractères spécifiques ou propres ; il a besoin pour cela des idées qui se distinguent de la substance comme des formes ou des qualités[1].

Mais d'où lui viennent ces idées? Sur ce point les scolastiques n'étaient pas tous du même avis. La doctrine la plus communément reçue est ici encore celle de saint Thomas qui ne doute point que ces idées ne soient innées dans l'ange. Il ne parle, toutefois, que de l'idée habituelle qui consiste uniquement dans la constitution ou manière d'être de la faculté de connaître, en vertu de laquelle elle est apte à engendrer en elle-même la représentation actuelle. L'esprit humain est réduit à acquérir graduellement cette disposition ou ces idées habituelles, tandis que l'ange est créé avec une intelligence déjà développée. La plupart des scolastiques admettaient, par conséquent, dans le pur esprit, des idées innées (connaturelles)[2].

123. Quoi qu'il en soit, il est plus important pour nous

[1] Ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit, quidquid est in quacumque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem angelus, sed solum communem. (S. Thom., *Summa*, p. 1, q. 55, a. 1. *De Verit.*, q. 8, a. 8. Cf. Suar., *de Ang.*, l. 2, c. 5.)

[2] S. Thom., *ibid.*, a. 2. *Cont. Gent.*, l. 2, c. 96. *De Verit.*, q. 8, a. 9. S. Bonav., l. 2, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 1.

de savoir que les idées, par lesquelles l'ange connaît, quelle qu'en soit l'origine, atteignent immédiatement l'essence des choses, telle qu'elle est en elle-même, et non pas seulement par le moyen des phénomènes. Aussi l'ange perçoit-il non-seulement ce qui est commun au genre et à l'espèce, mais encore les propriétés qui caractérisent les individus. Nous avons déjà vu qu'une connaissance n'est pas médiate par cela seul qu'elle a lieu par le moyen d'une espèce intelligible. La connaissance, à proprement parler, n'est médiate que si le principe connaissant, pour pouvoir connaître, ne reçoit la relation nécessaire avec l'objet qu'en vertu de la connaissance d'un autre objet, si, par conséquent, la forme ou image intelligible par laquelle il connaît, est empruntée (n. 39). C'est ainsi que nous ne connaissons par des espèces propres ou prises dans les choses mêmes que les propriétés sensibles des objets par lesquelles commence l'exercice de notre intelligence. Nous ne formons le concept de la substance qu'en la concevant comme sujet et principe de ces propriétés ou phénomènes et par conséquent au moyen des représentations que nous en avons.

C'est précisément parce que nous ne percevons pas immédiatement l'essence des choses que notre pensée est discursive ou progressive. Nos concepts peuvent être vrais, chacun pris en soi, mais nous n'en connaissons pleinement l'objet et, par conséquent, nous n'en comprenons la vérité qu'en comparant les divers concepts les uns avec les autres pour les unir par l'affirmation, ou les séparer par la négation. Mais, pour savoir si une chose doit être affirmée ou niée d'une autre, il faut combiner les propositions formées par la comparaison des concepts, pour en déduire des conclusions. Lorsque nous disons, par exemple, *homme,* nous avons sans doute une représentation claire; toutefois nous ne pouvons rendre compte de ce qu'elle contient qu'en unissant au concept suprême de l'être les concepts de sensibilité et de raison et en expliquant ensuite ces concepts de la

même manière. Puis, si nous voulons étendre encore notre connaissance de l'homme, il faut comparer ce que nous savons déjà de sa nature avec nos autres connaissances, affirmant de lui une chose et en niant une autre, et se servir des divers enchaînements que présentent les jugements déjà formés, pour exprimer dans les conclusions la vérité ainsi reconnue. Celui qui au contraire ne connaîtrait pas seulement la nature humaine par ses phénomènes, mais la percevrait en elle-même telle qu'elle existe, la contemplant par un regard de l'esprit, comme les yeux du corps voient un paysage, celui-là, dis-je, aurait aussi, par le seul concept qui la représente, la connaissance distincte de tout ce qu'elle renferme, de l'essence, des propriétés et facultés, tandis que nous, nous devons acquérir cette connaissance peu à peu et au moyen de beaucoup de représentations diverses, ainsi que de jugements et de conclusions qui en dérivent. Ce mode de connaître dans lequel la vérité n'est pas découverte par la combinaison ou la séparation de plusieurs concepts, ni par la déduction d'une proposition d'une autre, mais est perçue immédiatement dans l'essence même des choses, était considéré par les scolastiques comme la connaissance proprement intellectuelle [1]. Ne doutant pas

[1] Inferiores intellectus scilicet hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis : quia statim in illis, quæ naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales :* quia etiam apud nos ea, quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitu primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis cognitionem per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. (S. Thom., *S.*, p. 1, q. 58, a. 3.)

Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratioci-

qu'elle ne fût propre aux purs esprits, ils donnaient à ceux-ci, de préférence aux âmes humaines, le nom de *substantiæ intellectuales* ou *intelligentiæ*. Si, en effet, notre connaissance est médiate dans le sens expliqué, cela vient exclusivement, comme nous l'avons vu, de ce que notre intelligence, liée comme elle est à la sensibilité, doit se former les concepts au moyen de l'abstraction. Comme, par conséquent, il est naturel à un principe ainsi constitué de connaître ce qui est intelligible dans les choses perçues par les sens, il doit être aussi naturel aux purs esprits de percevoir l'intelligible en lui-même (n. 64, 139).

III.

Comment l'ange connaît Dieu.

124. L'école cartésienne, disions-nous plus haut, en niant l'unité substantielle de l'homme, ne pouvait s'expliquer l'origine des concepts qu'en supposant des idées innées. Plusieurs philosophes de la même école, au lieu d'admettre plusieurs idées innées ou tout en les admettant, soutenaient ensuite une connaissance ou perception immédiate de l'ab-

nando; similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quæ possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod *quid est*. Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere, quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius (*de Div. Nom.*, c. 4), relinquitur, qnod angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. (*Ibid.*, a. 4. Cf. *de Verit.*, q. 8, a. 15.)

solu. A notre époque encore, il est des savants qui s'efforcent de nous convaincre que, sans en avoir conscience, nous connaissons toutes choses en Dieu et au moyen de son essence. Ils s'écartent ainsi toujours davantage de l'enseignement traditionnel. Si les premiers cartésiens affirmaient de l'esprit humain ce que la philosophie scolastique n'accordait qu'aux pures intelligences, les philosophes dont nous venons de parler attribuent à l'homme un mode de connaissance que les scolastiques refusaient unanimement, même aux anges. Dieu se manifeste sans doute par ses œuvres extérieures, mais ces effets de sa puissance diffèrent de Dieu, selon toute leur essence. En Dieu lui-même, d'ailleurs, il ne peut y avoir des phénomènes distincts de son essence. Par conséquent Dieu ne peut être connu immédiatement, c'est-à-dire par lui-même, sans être connu par son essence. De plus, l'être qui est connu par lui-même ou par son essence, est nécessairement aussi connu par un concept *propre* qui le représente tel qu'il est en lui-même, de sorte que nous ne sommes pas réduits aux représentations analogiques qui ne le représentent qu'à la manière d'un autre objet différent. Or, sans une influence ou une opération surnaturelle de Dieu, il est absolument impossible, que la pensée d'un esprit créé perçoive l'essence divine, telle qu'elle est en elle-même. Dieu, étant l'être absolu et infini, dépasse infiniment toutes les créatures, si parfaites qu'elles soient. Voilà pourquoi aussi l'essence divine, telle qu'elle est en elle-même, ne peut jamais être exprimée ou représentée par aucune forme intelligible de l'esprit créé, laquelle est essentiellement finie, comme l'essence de l'esprit créé [1].

[1] Omnis intelligibilis species, per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei, comprehendit in repræsentando rem illam; unde et orationes signantes, quod quid est, terminos et rationes et definitiones vocamus. Impossibile est autem, quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælibet similitudo creata sit alicujus generis determinati; non autem Deus, ut in primo (lib., c. 25) osten-

Une connaissance de Dieu qui serait immédiate et propre, ne pourrait se concevoir qu'en supposant une relation de Dieu avec l'esprit créé, en vertu de laquelle Dieu mettrait en quelque sorte son essence à la place de l'image intellectuelle dont nous avons besoin pour connaître. Or voilà précisément ce qui constitue l'ordre surnaturel; c'est en cela que consistent la manifestation surnaturelle et l'union de Dieu avec l'esprit à laquelle nous espérons arriver dans l'autre vie, mais que ni les hommes ni même les anges ne peuvent atteindre par leurs forces naturelles. Dans notre nature nous ne trouvons que la simple possibilité d'être élevés à cette union sublime par la vision de Dieu, sans aucune faculté ou prédisposition pour cette élévation. L'ange donc, par ses forces naturelles, ne connaît pas Dieu *immédiatement*, mais seulement par le moyen des *créatures*. Pénétrant intimement son propre être tel qu'il existe, il en connaît aussi les limites et la contingence. Or il ne peut pas connaître ce caractère de son être, sans connaître en même temps l'existence de celui de qui il dépend, ou de Dieu, son créateur. Aussi plusieurs scolastiques regardent-ils, dans l'ange, la connaissance de son propre être et la connaissance de l'existence de Dieu comme un seul et même acte; tous, du moins, s'accordent à dire que la connaissance de Dieu est dans l'ange inséparable de la connaissance de son propre être et par conséquent nécessaire et continuelle [1].

125. Si, dans son état naturel, l'ange ne connaît l'*existence* de Dieu qu'au moyen de son propre être, il ne peut également arriver à la connaissance distincte de la *nature* divine qu'en se considérant lui-même, ainsi que toutes les autres créatures, comme des effets de la puissance divine.

sum est. Non igitur est possibile, quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur. (S. Thom., *Cont. G.*, l. 3, c. 49. Cf. *de Verit.*, q. 8, a. 3.)

[1] Suarez, *de Angelis*, l. 2, c. 18, 19.

L'ange ne peut donc non plus connaître Dieu que par voie d'analogie et de négation, bien que sa connaissance doive être incomparablement plus parfaite que la nôtre. Quand une cause n'est connue que par ses effets, soit par la ressemblance qu'ils ont avec elle, soit par le contraste qu'ils présentent, cette connaissance doit être d'autant plus parfaite que les effets par lesquels nous l'obtenons sont plus nombreux et d'une nature plus excellente. Tandis que nous ne connaissons que les créatures les moins parfaites, encore imparfaitement et péniblement, toute la création se déroule distinctement devant le regard de l'intelligence angélique. Depuis les créatures les plus élevées jusqu'aux degrés d'être les plus infimes, il n'en est point dont l'ange ne pénètre la nature intime, les forces et les propriétés, telles qu'elles sont en elles-mêmes. S'il fallait, dit ici saint Thomas [1], apprécier la majesté d'un roi par les dignités qu'il confère aux autres, celui qui aurait devant les yeux l'autorité et la dignité de tous les grands et de tous les princes de son royaume aurait sans doute de la majesté royale une connaissance plus parfaite qu'un campagnard qui connaîtrait seulement les autorités de son village. D'ailleurs, dans l'ange aussi, la perfection de sa connaissance de Dieu dépend, dans une certaine mesure, de l'usage qu'il fait de sa liberté. Sa faculté de connaître est sans doute pleinement développée dès le principe. Connaissant parfaitement, d'après leur essence, toutes les créatures, il n'a pas besoin, il est vrai, de rechercher péniblement ce qu'il peut savoir sur Dieu au moyen de la création; néanmoins il n'est pas forcé de se représenter toujours ce qu'il connaît ainsi, ni de persévérer toujours et selon toute son énergie dans la considération de Dieu.

Il résulte enfin de ce que nous venons de dire que les

[1] Cont. Gent., *ibid.*

purs esprits ne peuvent connaître l'ordre surnaturel, tant que, caché dans les décrets de Dieu, il n'est pas manifesté dans les œuvres extérieures, si ce n'est par la révélation divine, entendue dans le sens strict du mot, ou par la parole de Dieu. Si, en effet, ils ne perçoivent pas l'essence de Dieu en elle-même, à plus forte raison ne peuvent-ils pas scruter ses décrets libres. Aussi, comme autre est la connaissance de l'être, autre la connaissance des pensées et des volontés d'un esprit, les théologiens pensent-ils communément qu'un ange ne peut connaître les pensées et les volontés d'un autre ange, que si elles sont manifestées. La connaissance qu'il obtient par cette manifestation des opérations libres de Dieu et des créatures, l'ange doit ensuite l'approfondir et l'étendre au moyen de la comparaison et de la combinaison de ses diverses connaissances, c'est-à-dire par des réflexions discursives (*per discursum*).

Les scolastiques enseignaient par conséquent que l'ange connaît immédiatement son propre être, et tout l'ordre naturel des choses, tandis qu'il ne peut connaître que médiatement Dieu, l'ordre surnaturel et les actes libres des créatures. Mais, avant de clore ces considérations sur la connaissance purement intellectuelle, pour revenir à la connaissance propre à l'esprit humain, il nous reste encore à examiner les difficultés opposées par Günther.

IV.

Première objection de Günther : Dieu seul, parce qu'il est absolu, se connaît immédiatement.

126. Comme Günther avait affirmé de l'esprit humain ce qui, d'après l'ancienne doctrine, ne convient qu'à

l'ange, à savoir qu'il connaît son propre être avant de connaître les choses distinctes, de même il refuse, non-seulement à l'homme, mais encore aux purs esprits, toute connaissance immédiate de l'être. La créature, par conséquent, ne peut connaître immédiatement rien, absolument rien que des phénomènes. Lorsqu'il cherche à démontrer cette proposition, Günther ne parle d'ordinaire que de la connaissance de soi-même; mais nous ne voulons pas pour cela disputer avec lui. Un esprit, en effet, qui ne se connaît lui-même que par ses phénomènes ne peut non plus, évidemment, connaître les choses distinctes que par leurs phénomènes. Pourquoi donc croit-il devoir refuser la connaissance immédiate de lui-même, non-seulement à l'esprit humain, mais encore à tout esprit créé? Écoutons-le : « Comme preuve de cette imperfection de l'esprit, de ne pouvoir se connaître lui-même que d'une manière médiate ou excité par l'action d'autrui, on ne peut guère alléguer d'autre raison que la dépendance même de l'esprit dans son être, laquelle est un fait irrécusable de la conscience. *Celui qui n'est pas simplement ou absolument (par lui-même) n'arrive pas non plus par lui-même à la connaissance de son propre être ou à l'exercice des forces inhérentes à sa nature*..... De plus : Celui qui ne devient capable d'exercer son activité que par un être distinct, ne peut non plus connaître *en premier lieu et immédiatement* que ses phénomènes, mais il ne connaîtra jamais son essence que médiatement ou comme principe de sa manifestation[1]. »

Comme nous l'avons vu, les scolastiques enseignaient que l'esprit humain se connaît seulement au moyen de ses phénomènes, par la raison que la faculté intellectuelle n'est pas en lui active dès le principe ni toujours, mais passe de l'état de repos à l'état d'activité. Toutefois ils ne trouvent pas la raison de ce fait dans sa nature

[1] Vorschule, t. I, p. 106.

créée, mais ils l'expliquaient plutôt par son union avec le corps. Günther soutient, au contraire, que « tout être qui n'existe pas par lui-même, ne peut pas non plus parvenir par lui-même à se manifester. » Cette proposition signifie en d'autres termes, d'après les explications que cet auteur nous en donne, que ce qui est dépendant d'autrui par son être doit aussi l'être dans ses manifestations. Que répondrons-nous donc à cette objection? Sans doute nous soutenons aussi que l'esprit créé est dépendant non-seulement dans son être, mais encore dans sa manifestation ou dans l'exercice de ses forces, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, Dieu conserve dans l'esprit créé, en même temps que l'être, les facultés dont il l'a doué en le créant, pendant que l'esprit agit par ces facultés. Ensuite la créature ne peut agir par ses facultés sans que Dieu concoure à ses actes. Mais devons-nous conclure de ces vérités que toute activité contingente soit dépendante dans son exercice, comme le veut Günther, de sorte que, outre l'acte créateur qui donne l'existence à l'esprit, il faudrait un autre acte de Dieu ou d'un autre être déjà conscient de lui-même, pour éveiller et exciter à l'activité ses facultés endormies? C'est ce qui ne semble pas clairement ressortir de ce que nous venons de dire sur la dépendance des créatures en général. Aussi Günther cherche-t-il à démontrer son assertion par une raison propre et plus spéciale. Pour comprendre son argumentation, il faut se rappeler que, selon lui, le premier acte ou la première manifestation implique la détermination de l'être (à l'existence). Voici donc sa preuve : « Pour se déterminer ou s'éveiller lui-même, dit-il, il faudrait qu'un être fût déjà déterminé ou éveillé; par conséquent il ne peut se déterminer ou s'éveiller au premier acte à moins qu'il ne soit déterminé de toute éternité. Supposer cette détermination propre d'un esprit créé, c'est affirmer de lui la *coïncidence de l'être et de la manifestation* qui ne

convient qu'à Dieu. C'est uniquement par la dépendance d'un être dans son activité ou dans sa manifestation que nous connaissons sa dépendance dans l'être, tellement qu'une substance capable de se déterminer ou de se manifester par elle-même ne pourrait plus se concevoir comme dépendante [1]. »

127. Ce que Günther dit de l'impossibilité où est un être indéterminé de se déterminer lui-même n'est, à la terminologie toute moderne près, que la démonstration, connue depuis longtemps, de cette vérité qu'un être ne peut pas se donner à lui-même l'existence. Nous ne voulons pas relever ici encore que, avec l'école de Hegel, Günther identifie l'existence avec l'activité, la détermination de l'être avec le réveil à l'activité. Il est en effet évident, comme nous l'avons dit, qu'un être ne peut pas plus se déterminer lui-même à son premier acte qu'il ne peut se donner l'existence. Mais il n'aura pas échappé à nos lecteurs que les scolastiques sont loin de supposer une semblable détermination, laquelle ne ressort point des considérations que nous avons développées. Nous avons nié que, de la dépendance des créatures, on puisse conclure la nécessité d'un acte distinct de celui par lequel Dieu leur donne l'existence, pour qu'elles puissent exercer leur activité et se manifester; mais nous ne soutenons point qu'une créature reçoive de Dieu seulement l'être (indéterminé) et qu'ensuite elle se manifeste en se réveillant ou en se déterminant spontanément à son premier acte. Pourquoi donc n'admettons-nous ni l'un ni l'autre? Parce que le sommeil complet dont parle Günther est absolument impossible, une réalité concrète ne pouvant être conçue sans aucune activité. Toute créature, par conséquent, reçoit nécessairement avec l'être une détermination quelconque de son activité. Voici donc, en résumé, la doc-

[1] Thom. a Scrup., p. 90, 164, 165. Janusk., p. 317.

trine des scolastiques : Aucun être ne pouvant exister sans être actif d'une manière qui réponde à sa nature, il s'ensuit que toute créature doit arriver à l'existence avec l'activité qui lui convient. Et comme dans l'ange il n'y a d'activité que l'activité intellectuelle, et dont le premier objet est sa propre substance, il faut en conclure que l'ange ne peut être créé qu'avec la connaissance de lui-même.

128. On voit donc sans difficulté que nous n'attribuons pas à l'esprit créé ce que Günther appelle la *coïncidence de l'être et de la manifestation* qui est propre à Dieu seul. Qu'en Dieu et en lui seul, l'être et la manifestation, ou mieux l'être et l'activité soient identiques, c'est un des premiers principes que la théologie établit sur Dieu. Voilà pourquoi les scolastiques appelaient Dieu l'acte pur (*actus purus*), et le regardaient comme un être dans lequel il n'y a point de pures facultés, point de potentialité. La créature, pareillement, ne peut exister sans être réelle et active, mais son existence ne se confond pas ou ne *coïncide* pas avec sa possibilité, ni son activité avec ses facultés ou ses puissances. Sujette au changement et susceptible de se perfectionner, elle n'est pas activité pure (*actus purus*), quoiqu'elle soit active. C'est par la succession de ses phénomènes et par la potentialité de son essence que nous connaissons la contingence et la dépendance de son être. Un être muable dans ses phénomènes et susceptible de perfectionnement dans ses facultés ne peut posséder un être indépendant et nécessaire, car l'être nécessaire est aussi essentiellement parfait.

Appliquant ce principe à la question que nous traitons, les scolastiques observent d'abord qu'on dit dans un sens tout différent de Dieu et de l'ange qu'ils se connaissent par leur essence. Quand il s'agit de Dieu, nous voulons dire qu'en lui il n'y a aucune différence entre l'essence, la puissance et l'acte ; que sa connaissance est, par conséquent, sa

substance même, et qu'il se manifeste à lui-même, parce qu'il est connaissance pure ou absolue. Au contraire, quand il s'agit de l'ange, nous voulons dire seulement qu'il ne se manifeste pas par le moyen de ses actes, mais par sa substance, ou encore que l'ange, pour se connaître lui-même, n'a pas besoin de l'idée ou de l'espèce intelligible, parce que son essence lui tient lieu de l'idée. Quoiqu'il découle de là que l'ange ne peut pas exister sans la connaissance de lui-même, et que, par conséquent, son intelligence ne peut jamais être dans l'état d'inaction, toutefois on n'affirme pas pour cela que la connaissance et l'essence de l'ange soient une même chose; en lui la connaissance ne peut être qu'un phénomène ou accident de son être, bien qu'il soit nécessaire ou essentiel[1]. De ce qu'une chose est inséparable d'une autre, on ne peut pas conclure qu'elle n'en soit pas distincte. Quoique dans un être la substance ne puisse pas exister sans une certaine force, et que la force suppose nécessairement une certaine activité, néanmoins la substance, la force et l'activité n'y sont pas la même chose; or, partout où cette distinction existe, il y a aussi mutabilité et mélange de puissance et d'acte. L'ange n'est donc jamais sans penser, mais il ne pense pas à tout moment tout ce qu'il peut atteindre par son intelligence. Ses facultés naturelles sont développées dès le principe; toutefois elles peuvent être élevées par des dons surnaturels; et même ce développement des facultés n'empêche pas que sa connaissance ne puisse s'accroître par l'expérience. Par conséquent, c'est par les changements qui surviennent dans ses actes, et par les limites de ses facultés, que l'on connaît l'imperfection de l'ange, ainsi que la contingence et la dépendance de son être.

[1] S. Thom. *S.*, p. 1, q. 54, a. 3, ad 2.

V.

Seconde objection de Günther: c'est parce que Dieu perçoit son essence qu'il subsiste en trois personnes.

129. Günther soutient donc sans aucun fondement qu'un esprit qui percevrait immédiatement son essence propre serait indépendant dans son existence ou, comme il s'exprime, égal et de même dignité que l'être existant par lui-même[1]. Mais il va encore plus loin. « Tout le monde, » dit-il, « accorde sans difficulté que Dieu prend son être absolu pour objet immédiat de son intuition, mais tous ne comprennent pas les conséquences qui découlent de cette vérité, à savoir que *Dieu, en se percevant immédiatement dans sa substantialité* (c'est-à-dire en devenant conscient de lui-même), *oppose* (s'objective) *à lui-même sa propre essence,* c'est-à-dire *la pose de nouveau.* En d'autres termes : nous ne pouvons concevoir que Dieu se prenne lui-même *dans son essence* pour objet de sa perception *immédiate,* si ce n'est en supposant qu'*au dedans de son être il s'oppose à lui-même* (il se place en face de lui-même) *réellement comme substance,* ou *qu'il se redouble par voie d'émanation...* » Or, ce que nous disons de l'*objet* dans la conscience de Dieu s'applique aussi à la seconde phase de l'activité dont son propre être est encore l'objet. Cette nouvelle phase introduit un troisième élément dans la conscience ou dans la vie absolue de Dieu. Ce nouveau terme, comme les précédents, est substance absolue et infinie. Procédant du sujet et de l'objet, il est le trait d'union qui

[1] Janusk., p. 317.

atteste l'égalité des deux membres dans leur distinction, c'est-à-dire en montre la distinction pleine et parfaite.

D'après cette doctrine, on devrait affirmer de l'esprit qui connaîtrait immédiatement son propre être, non-seulement l'indépendance ou l'*aséité*, qui ne convient qu'à Dieu, mais encore la trinité des personnes. Aussi Günther poursuit-il ainsi son raisonnement : « Toute conscience de soi-même étant *une reproduction ou nouvelle génération* (Überzeugung)[1] de l'être, elle ne peut provenir que d'une génération ou production précédente. Or, dans la créature, cette première génération consiste dans la manifestation primitive de la substance, manifestation qui a lieu lorsque, à la suite d'une influence externe, elle se différencie dans les phases de sa réceptivité et de sa réactivité. La génération nouvelle (c'est-à-dire la reproduction par la réflexion sur soi) a lieu lorsque le principe rapporte ce double phénomène (de la réception et de la réaction) à lui-même comme au sujet et à la cause de l'un et de l'autre, et *vice versa*. Dans la conscience que Dieu a de lui-même, le principe comme tel s'oppose à lui-même en tant que terme de son opération. La reproduction, ou nouvelle génération, se consomme donc dans un terme dans lequel les deux premiers membres se retrouvent pleinement identiques, parce que, procédant de l'un et de l'autre, il subsiste comme un troisième principe à côté des deux autres. »

Günther veut donc confirmer ici sa théorie sur l'origine de la conscience par un enseignement de la foi ; mais en cela il a grand tort. Si Dieu, pour se connaître lui-même, s'oppose réellement comme substance à lui-même, c'est-à-dire s'il pose sa substance une seconde fois ; si ensuite, pour passer de cette première production, ou génération, à la

[1] Cette définition est fondée sur l'étymologie du mot allemand *Ueberzeugung* (persuasion, conviction), qui, dérivant de *über*, au-dessus, et *Zeugung*, génération, est pris ici dans le sens de nouvelle génération. (*Note du traducteur.*)

reproduction (génération nouvelle) ou à la persuasion de son être, il pose à côté des deux premiers un troisième principe, il faut conclure, ce que du reste Günther affirme expréssément, que Dieu se redouble et se triple par voie d'émanation. Il y aurait donc en lui aussi bien trois substances (*principes, noumena*) que trois personnes. Par conséquent, il ne peut plus y avoir en Dieu d'unité numériquement réelle ; son être ne possède plus qu'une unité formelle, spécifique, ou, comme s'exprime Günther, qu'une unité de qualité. Il n'a donc pas réussi à prouver une vérité philosophique en montrant son accord avec une vérité de foi, mais, pour défendre une erreur en philosophie, il a défiguré et dénaturé un mystère révélé.

130. Assurément ce n'était pas son intention, mais il y fut conduit, parce qu'il n'avait pas su se dégager du principe de la philosophie même qu'il voulait combattre. Quel est, en effet, le point de départ de son erreur? C'est la supposition que la connaissance du propre être ne peut s'expliquer que par une génération précédente.

L'idée-mère du panthéisme moderne consiste à dire que Dieu n'arrive à la conscience de lui-même que par la production du monde. Comme dans ses phénomènes, notre esprit se place, en quelque sorte, devant son regard en tant qu'objet, et se manifeste ainsi à sa propre pensée, de même Dieu se poserait en face de lui-même dans les choses créées comme dans les phénomènes de son propre être. Günther soutient, au contraire, que Dieu, avant toute création, a conscience de lui-même, parce qu'il pose vis-à-vis de lui-même son essence infinie, non par une émanation qui se déroule dans une série indéfinie de phénomènes, mais par une émanation totale ou une reproduction complète de sa substance. Et comme il voit en cela une opposition réelle, il ne parle pas seulement, comme dans les passages cités, d'une génération ou réduplication de son être ; mais encore, en d'autres occasions, d'une division ou distinction

réelle de son essence. Au lieu d'élaborer cette théorie, il aurait dû répondre aux philosophes dont il voulait combattre les erreurs, que dans notre esprit, dépendant des sens, la connaissance de l'être propre suppose sans doute une modification de cet être par notre activité, mais qu'un pur esprit, même fini, à plus forte raison Dieu, connaît son être sans qu'il soit modifié par ses actes.

La philosophie idéaliste avait soutenu que l'esprit, pour avoir conscience de lui-même, devait engendrer, de son propre fonds, le non-moi, et, en se distinguant de celui-ci, poser ou affirmer ensuite le moi. Dans cette théorie le connaissant avait, avec les choses connues, absolument la même relation que la cause avec l'effet. On en a conservé dans l'école de Hégel le principe qu'un être ne peut avoir connaissance de lui-même ou, selon la terminologie du système, s'objectiver à lui-même, qu'en se transformant *réellement* par son activité en une chose distincte. Günther adopte ce principe. D'une part, il croit que notre esprit ne se connaît qu'en passant de l'état d'inaction ou de puissance à l'état d'acte, au moyen d'une influence venue du dehors, pour se manifester à lui-même dans sa passivité et son activité. D'autre part, il pense que Dieu se connaît, parce que, sans aucune influence extérieure, mais par une activité absolue à laquelle répond une passivité ou un devenir également absolu, il se transforme lui-même en un autre, et s'oppose à lui-même non-seulement dans sa manifestation, mais encore dans son essence. Cette théorie suppose donc toujours l'hypothèse que le connaissant se rapporte à la chose connue comme la cause à l'effet, ou du moins comme l'agent au patient.

131. C'est là une vieille erreur de laquelle cependant on concluait autrefois avec plus de justesse que la perception de l'essence propre est impossible pour tout esprit, même pour Dieu. En effet, si le connaissant se rapporte à la chose connue, comme l'agent au patient, il faut assurément,

comme l'affirme la nouvelle philosophie, que celui qui connaît produise en lui-même une transformation. Or, c'est ainsi qu'on raisonnait, un principe qui influe sur lui-même ne peut être ni actif ni passif selon toute sa substance; par conséquent, la connaissance engendrée par cette opération n'aura jamais pour objet l'essence tout entière. Saint Thomas se pose cette objection en parlant de la connaissance que Dieu a de lui-même, comme aussi en traitant de la connaissance que l'ange a de sa propre essence[1]. Pour y répondre le saint docteur dit-il, avec Günther, que Dieu puisse être actif à la fois et passif dans tout son être; qu'il engendre toutefois de lui-même, non-seulement comme l'esprit créé des phénomènes, mais son essence même, c'est-à-dire la pose une seconde fois par voie de génération? Certainement non. Il comprenait sans doute qu'une pareille génération ou multiplication de la substance divine, non-seulement répugne à l'enseignement de la foi, mais paraît absolument inconcevable, même selon les lumières de la raison. L'émanation totale, en effet, en vertu de laquelle un être s'opposerait à lui-même comme un autre être et se redoublerait ainsi, n'est-elle pas manifestement absurde? Saint Thomas conteste donc plutôt la vérité du principe sur lequel repose l'objection, c'est-à-dire il nie que la connaissance renferme essentiellement une action et une passion, et même qu'elle suppose ce double phénomène en tout esprit. En nous, elle suppose sans doute l'action et la passion. Notre intelligence, ne connaissant pas dès le premier instant de son existence, existe tout d'abord comme une pure faculté; elle ne peut donc connaître actuellement que si elle engendre en elle-même ce par quoi elle connaît, ou l'image intelligible de l'objet. Quoique, sous ce rapport, elle soit en même temps active et passive, toutefois la connaissance qui succède à

[1] *De Verit.*, q. 8, a. 6. *Summa*, p. 1, q. 14, a. 2; q. 56, a. 1.

cette génération est une activité purement immanente qui se forme par l'union de la chose connue, selon son être idéal, avec notre intelligence. Si donc l'objet est intelligible par lui-même, c'est-à-dire si par sa propre nature il est en harmonie avec la nature du principe connaissant, et qu'en outre il se trouve déjà uni à ce principe par sa substance, la connaissance doit aussi exister sans une action et une passion précédentes. Voudrait-on cependant parler ici d'une influence, celle-ci pourrait consister seulement en ce que la chose connue perfectionne le principe connaissant, en produisant, par son union avec lui, l'acte de la connaissance (n° 21). En effet, l'essence de l'ange exerce cette influence sur sa faculté de connaître, mais cela signifie seulement qu'il connaît son être par lui-même, ce qui implique aussi peu un changement qu'il est possible à l'ange d'exister sans que l'essence soit unie en lui à l'intelligence.

132. Mais la connaissance ne doit-elle pas toujours être regardée, même dans cette théorie, comme le produit d'une génération, et les scolastiques eux-mêmes n'ont-ils pas cherché à expliquer la distinction des personnes divines au moyen de la connaissance que Dieu a de lui-même? Sans doute; mais autre chose est de regarder la connaissance comme quelque chose d'engendré, autre chose de considérer le principe connaissant même comme un produit de la génération. Pour éclaircir cette théorie des scolastiques en tant que le demande notre sujet, commençons par a connaissance propre à l'ange. En lui la connaissance de son être est un produit de son essence et de son intelligence. La connaissance se rapporte à l'intelligence comme l'acte à la faculté, et elle est à l'essence ce que l'expression (la parole intérieure) ou l'image est à son objet. En Dieu, au contraire, il n'y a pas de distinction entre l'intelligence et l'essence; son être est identique à l'intelligence, de sorte que sa connaissance est en même temps acte et image de

son essence. De plus, l'essence et l'intelligence étant en Dieu une même chose, la connaissance divine n'est pas, comme celle de l'ange, un pur accident, pas même un accident nécessaire, mais substance. Il découle de là qu'en Dieu la substance se rapporte à elle-même non-seulement comme l'objet connu au principe connaissant, mais encore comme la *connaisssance* (la science, le concept, la parole parlée) à *l'acte* de connaître (penser, concevoir, parler). C'est dans cette dernière relation que les théologiens trouvent une certaine ressemblance avec les rapports qui existent, selon l'enseignement de la foi, entre le Fils en tant que parole éternelle et image substantielle, et le Père qui prononce cette parole et engendre cette image. On voit que, dans cette manière de considérer les choses, la substance divine, pour devenir intelligible, n'est pas engendrée, mais qu'en se connaissant elle se rapporte en tant que *connaissance engendrée* (*sapientia genita*) à elle-même, comme à la connaissance qui engendre. La propriété d'être engendré présuppose donc ici la connaissance de soi-même; dans la théorie de Günther, au contraire, la génération active et passive, comme en nous la réception et la réaction, précède même en Dieu la connaissance de lui-même, non pas sans doute selon le temps, mais selon la raison. La connaissance de lui-même ne résulte que de l'*équation*[1] (affirmant l'identité de nature) des deux termes de la génération active et passive. Günther applique ainsi à Dieu l'imperfection inhérente à la conscience que nous avons de nous-mêmes. Toutefois, pour distinguer la conscience de Dieu de la nôtre, il suppose en Dieu une émanation ou une génération de l'essence qui est

[1] Par cette équation (*Gleichsetzung*), Günther entend l'acte par lequel on reconnaît l'identité de nature ou l'égalité de deux termes. Le sens des paroles citées est donc, selon Günther, que Dieu ne se connaît pas lui-même en engendrant son Fils, qui est son image, mais seulement en le reconnaissant comme image de lui-même. Cette reconnaissance constitue, d'après le même philosophe, la spiration active. (*Note du traducteur italien.*)

absolument inconcevable. Si, pour le justifier, on répliquait que l'inexactitude ne se trouve que dans la manière dont il s'exprime, mais qu'il a voulu dire seulement que l'essence divine est en même temps l'activité qui connaît et la connaissance engendrée, nous pourrions contester que l'ensemble de sa doctrine permette cette interprétation. Nous nous contenterons cependant d'observer qu'alors il n'aurait pas dû chercher la raison pour laquelle Dieu a cette relation avec lui-même, dans le fait que Dieu a pour objet de son intuition sa propre essence. La vraie raison en est plutôt que l'intuition n'est pas en Dieu un pur accident, comme dans l'esprit créé, mais l'essence et la substance même. Voilà ce qu'il importait d'établir ici, puisque nous avions à démontrer que l'esprit, tout en se connaissant immédiatement, n'a pas avec lui-même la relation qui en Dieu est le fondement de sa triple personnalité.

CHAPITRE VIII.

DE LA DISTINCTION ENTRE LA RAISON ET L'ENTENDEMENT.

Après tout ce que nous avons dit plus haut sur le concept et sur l'idée, ainsi que, dans le chapitre précédent, sur la connaissance purement intellectuelle, il pourrait sembler inutile de traiter encore spécialement de la distinction établie par certains auteurs entre la raison et l'entendement. Cependant cette question nous fournira l'occasion d'éclaircir quelques points de la doctrine scolastique qui ne sont pas sans importance.

I.

De la distinction des facultés de l'âme en général.

133. Les scolastiques, comme les philosophes modernes, distinguent dans l'âme des puissances ou des facultés multiples. Saint Thomas commence ses études sur les diverses facultés de l'âme en recherchant d'abord les raisons de cette distinction. La première raison est empruntée à Aristote, et, pour la faire comprendre, il se sert d'une comparaison [1]. Bien médiocrement disposé pour la santé est l'homme qui ne peut se servir que d'un petit nombre de remèdes et ne parvient par eux qu'à une santé chétive, sans pouvoir acquérir la santé parfaite. Mieux disposé est celui qui peut se guérir parfaitement, quoiqu'en usant de beaucoup de remèdes. Celui-là l'est encore mieux qui n'a besoin que d'un petit nombre

[1] *De Cœlo*, l. 2, c. 18.

de remèdes pour se bien porter. Dans l'état le plus parfait enfin se trouve l'homme qui est en possession d'une santé parfaite sans avoir besoin de remèdes. Au lieu de la santé, figurons-nous l'état parfait dans lequel on jouit de la béatitude par la possession du souverain bien. Les êtres inférieurs à l'homme en sont absolument incapables; quelques biens particuliers seuls peuvent être leur partage; ils ont, en conséquence, un petit nombre d'opérations et de forces déterminées. L'homme peut atteindre le bien parfait et arriver à la béatitude; toutefois, placé par sa nature au dernier rang parmi les êtres destinés à être heureux, il a besoin d'une foule de puissances et d'opérations diverses. Il n'est pas nécessaire que les facultés de l'ange soient aussi variées. Dieu seul, par son essence même, possède éternellement tout le bien et n'a ni puissances ni actes distincts de l'essence. — Une autre raison pour laquelle l'âme humaine possède une grande diversité de puissances, c'est que, placée, en quelque sorte, sur les confins du monde des esprits et du monde des corps, elle possède les facultés de ces deux classes de créatures. Tout en appartenant au monde des esprits, elle est destinée à être en même temps la forme vitale du corps. Voilà pourquoi, outre les puissances de connaître et de vouloir intellectuellement, elle possède des forces végétatives[1].

134. Mais d'après quelle règle distinguons-nous les diverses facultés dont la même essence est la source? Évidemment les *puissances* se diversifient de la même manière que l'*activité* (*actus*) qui leur correspond. L'acte, de son côté, se distingue suivant la diversité de son *objet*. Si la puissance est *passive* ou consiste dans une disposition du principe en vertu de laquelle quelque chose peut être actué ou réalisé en lui, l'objet est à l'acte comme la cause qui l'engendre ou détermine le principe à agir. La couleur,

[1] *Summa,* p. 1, q. 79, a. 2.

par exemple, est la cause de la vision, en tant qu'elle met en activité la faculté de voir. Au contraire, si la puissance est *active*, c'est-à-dire capable d'actuer ou de réaliser quelque chose, l'objet est le terme ou la fin de l'activité, comme, par exemple, la fleur ou plutôt la plante tout entière est le but de la végétation. Par conséquent, comme l'acte se spécifie d'après le principe qui l'engendre et d'après le but qu'il vient d'atteindre, il s'ensuit que l'acte et même la puissance doivent différer par l'espèce comme l'objet. On comprend que par l'objet il faut ici entendre seulement celui qui correspond à la faculté comme telle ; toute diversité dans l'objet ne suppose donc pas des facultés diverses dans l'âme. Le son, par exemple, est toujours l'objet de l'ouïe, la couleur l'objet de la vue, quelque différents que soient d'ailleurs les corps sonores ou colorés; même ils ne sont l'objet de ces sens que parce que le son ou la couleur s'y retrouve. Par la même raison les divers objets de plusieurs facultés inférieures peuvent former l'objet propre d'une faculté supérieure; par exemple, tout ce qui est perçu par les sens extérieurs est objet de l'imagination. Plus une faculté est élevée dans son espèce, plus aussi le cercle de son activité est étendu; car les choses peuvent s'accorder en ce qui répond à une puissance supérieure, bien qu'elles soient très-différentes dans les propriétés qui en font l'objet d'une faculté inférieure[1].

135. Dans l'homme nous distinguons une triple classe de facultés ou de forces. A la première classe appartiennent celles dont l'activité est bornée au propre corps : ce sont les forces végétatives; à la seconde classe celles qui ont pour objet tous les corps perceptibles par les sens : ce sont les puissances sensitives ; à la troisième enfin les facultés qui s'étendent à tout ce qui est : ce sont les facultés intellectuelles[2].

[1] *Summa, ibid.*, a. 3.
[2] *Ibid.*, q. 78, a. 1.

Si maintenant nous considérons la faculté de connaître en particulier, il faut non-seulement distinguer les unes des autres les puissances qui agissent dans les sens extérieurs, mais encore admettre une puissance distincte qui ait pour objet tout ce qui est sensible, et non pas seulement quelque espèce déterminée de choses sensibles. Dans la perception sensible, en effet, nous ne distinguons pas seulement les uns des autres les objets qui tombent sous le même sens, mais encore les objets d'un sens déterminé de ceux d'un autre sens. C'est ainsi, par exemple, que non-seulement nous distinguons la couleur blanche de la couleur verte, mais nous faisons aussi une différence entre ces couleurs et la douceur qui est objet du goût. Cependant chaque sens peut bien distinguer une chose d'une autre parmi toutes celles qu'il perçoit lui-même: la vue, par exemple, les diverses couleurs; mais il ne peut pas distinguer ce qu'il perçoit de ce qui est perçu par un autre sens. Pour établir cette distinction, il faut à l'homme une faculté de connaître sensible qui puisse recevoir les impressions diverses de tous les sens extérieurs [1]. C'est pourquoi cette faculté était appelée par les anciens *sens commun* (*sensus communis*) et considérée comme racine et principe des sens extérieurs dont chacun est limité à une espèce particulière de choses sensibles [2]. On lui donnait également le nom de *sens intérieur*, parce que, tout en résidant dans un

[1] Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo illud ab aliis, quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi; sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet, quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat; unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum. (*Ibid.*, a. 4.)

[2] Sensus interior non dicitur communis per prædicationem sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum. (*Ibid.*)

organe corporel, il n'opère pas dans un organe externe.

Le sens intérieur, à son tour, doit renfermer diverses autres facultés que nous connaissons par l'observation, mais que nous trouvons aussi fondées sur les besoins des êtres sensibles. Car les animaux, pour conserver leur vie et répondre à leur destinée, ne doivent pas seulement percevoir et distinguer les choses présentes, mais encore chercher ce qui est *absent*. De plus, tant dans les choses présentes que dans celles qui sont absentes, ils doivent reconnaître ce qui leur est utile ou nuisible. Or cela suppose en eux l'*imagination* et aussi un certain *jugement* qu'on appelle *instinct*. En outre, on ne peut disconvenir qne les animaux n'aient également un certain souvenir des choses passées, de manière à retenir par la *mémoire* non-seulement les représentations, mais encore les impressions des choses en tant que salutaires ou nuisibles. Par conséquent, il faut admettre dans le sens intérieur, outre la faculté de percevoir et de distinguer les unes des autres toutes les impressions faites sur les sens, c'est-à-dire, outre le sens commun, une triple force sensible : l'*imagination*, le *jugement* et la *mémoire* [1].

136. La faculté de connaître intellectuelle se distingue de la faculté sensible, parce que, n'étant pas restreinte à une seule espèce de choses comme les sens le sont aux corps qui apparaissent extérieurement, elle est capable de connaître tout ce qui est, par conséquent aussi Dieu, du moins dans une certaine mesure. Par la connaissance nous saisissons les choses et nous en prenons possession d'une manière spirituelle, de sorte que nous pouvons les embrasser par la volonté et en jouir. C'est ce que l'âme raisonnable a de commun avec Dieu ; d'une manière appropriée à sa nature, bien différente sans doute de celle de Dieu, elle peut tout connaître, même l'infini, l'embrasser par l'amour et

[1] S. Thom., *ibid.* Cf. Arist. *de Anima*, l. II, c. 2 ; l. III, c. 1-3. S. Aug. *de Libero Arbitrio*, l. II, c. 3.

arriver ainsi à la béatitude dans la possession du souverain bien. Voilà aussi pourquoi l'homme seul est appelé l'image de Dieu, bien que toutes les créatures aient une certaine ressemblance avec le créateur.

II.

De l'objet propre de l'intelligence humaine.

137. Quoique toute faculté de connaître intellectuelle, celle de l'homme aussi bien que celle des purs esprits et de Dieu, ait pour objet tout ce qui est, néanmoins une certaine espèce d'êtres est seule l'objet propre de chacune. Il y a, en effet, pour l'intelligence une connaissance qui n'est que médiate; toutefois son objet propre est seulement celui qui n'est pas connu par un autre objet, mais par lui-même, immédiatement et, par conséquent, avant tout le reste. Comme tout le reste non-seulement ne peut être connu que par l'objet propre, mais encore n'est connu que d'après cet objet au moyen de l'analogie ou du contraste que les choses présentent avec lui, la manière de connaître propre à un principe doit être déterminée par ce qu'il connaît avant tout et immédiatement.

Ce qui est connu par soi-même se connaît par des représentations ou idées qui expriment la chose telle qu'elle est en elle-même, par conséquent au moyen de représentations propres ou non empruntées (n. 40). Il s'ensuit que l'objet propre doit être, par sa nature, proportionné au principe connaissant. D'une part, en effet, la connaissance n'est possible que par la reproduction de la chose connue dans le principe connaissant au moyen de la forme intelligible; d'autre part, cette forme imitatrice est un phénomène de celui qui connaît et comme telle doit se trouver en harmo-

nie avec sa nature. Il est par conséquent impossible que, comme symbole ou comme image, elle exprime l'objet par ses caractères distinctifs, si celui-ci n'a aucune proportion avec le principe connaissant. Nous devons conclure de cette vérité que l'intelligence divine seule peut avoir pour objet propre Dieu ou l'absolu; car la nature divine, étant infinie, est infiniment au-dessus de toute intelligence créée. Dieu donc connaît sa propre essence par elle-même et tout le reste par la similitude ou le contraste que les choses présentent avec son essence; au contraire, l'intelligence d'un être fini ne peut avoir pour objet immédiat et propre que des choses créées. La créature ne peut connaître Dieu et les choses divines que par leur analogie ou par leur contraste avec cet objet propre.

Quel est donc l'objet propre de chacune des diverses facultés de connaître qu'on trouve dans les créatures? Les sens non-seulement résident dans la matière, mais ils dépendent aussi de la matière dans tout exercice de leur activité. Ils ne sont capables d'autre chose que de recevoir des impressions dans les organes du corps; aussi ne peuvent-ils atteindre dans les choses que les formes de leur existence matérielle et concrète qui en sont l'objet propre et même exclusif. Parmi les choses créées, l'intelligence des purs esprits est opposée aux sens, comme un autre extrême. L'ange, dans sa nature et dans ses opérations, est absolument indépendant de la matière; aussi l'immatériel ou l'intelligible, mais seulement l'intelligible créé, est-il l'objet qui lui correspond. Il connaît cet objet avant tout et immédiatement, et, par son analogie ou par son contraste avec cet objet, le monde des corps qui lui est inférieur, ainsi que l'être divin qui le surpasse. L'intelligence humaine, au contraire, ne dépend pas de la matière comme les sens, puisqu'elle n'opère pas dans un organe corporel; toutefois elle n'est pas non plus entièrement indépendante de la matière comme 'es purs esprits, parce qu'elle est la faculté d'un esprit qui

est en même temps forme vitale d'un corps. Voilà pourquoi son objet propre n'est ni l'immatériel ni le matériel comme tel, mais plutôt ce qui est *immatériel dans les choses matérielles*, ce qui est *intelligible dans les choses sensibles*. Comme l'intelligence humaine ne réside pas dans un être purement spirituel, les choses purement spirituelles ne peuvent pas être l'objet de sa perception immédiate. Toutefois, comme l'être où elle réside subsiste en lui-même et possède une réalité indépendante du corps, sa connaissance dépasse aussi ce qui est propre à la matière comme telle ; elle perçoit en celle-ci ce qui est essentiel, immuable et nécessaire [1].

138. On comprend donc en quel sens la philosophie scolastique concède le principe : *le semblable ne se connaît que par le semblable*. Il ne faut d'abord l'entendre que de l'objet propre d'une faculté de connaître, c'est-à-dire, de ce qu'elle connaît en premier lieu et par soi. Knoodt fait dire aux scolastiques que « l'esprit peut connaître Dieu et les choses divines, parce que le semblable peut connaître le semblable (la raison ce qui est raisonnable) ; » — et il expose ensuite comme principe de son maître que « d'abord et immédiatement on ne peut connaître que le semblable, mais que, par cette première connaissance, on peut arriver aussi à connaître ce qui ne l'est pas [2]. » — On voit par là

[1] Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus ; et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit..... Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquomodo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus ; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens..... Intellectus vero humanus medio modo se habet, non enim est actus ailcujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ quæ est forma corporis..... et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporaliter individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia.... (S. Thom., *S.*, p. 1, q. 85, a. 1.)

[2] Günther und Clemens, tom. III, p. 89.

combien il est éloigné d'avoir des notions exactes sur la doctrine qu'il veut combattre. Pour expliquer la possibilité de la connaissance de Dieu, les scolastiques n'avaient nullement besoin de regarder Dieu en tant qu'intelligible comme semblable à la raison. Jamais ils n'avaient enseigné autre chose, sinon qu'on ne peut connaître en premier lieu et avant tout que le semblable, mais qu'ensuite, au moyen de la connaissance du semblable, on peut aussi connaître des choses qui ne ressemblent pas par leur nature au principe connaissant. Knoodt, toutefois, n'entend par le semblable qui est le premier objet de notre connaissance que le principe lui-même de la connaissance, croyant que toute connaissance doit commencer par celle de soi-même. Les scolastiques, au contraire, entendaient par le semblable dont il s'agit ici, non-seulement l'homme, mais encore tous les êtres corporels.

139. En second lieu, il ne faut pas perdre de vue que, dans la manière dont les scolastiques le comprennent, ce principe ne parle pas tant de la *similitude spécifique* de l'être et de la nature que d'une certaine *proportion* entre le principe connaissant et la chose connue [1]. Il faut donc con-

[1] Il est à remarquer que saint Thomas revient plusieurs fois sur ce principe, pour expliquer comment les philosophes grecs furent conduits par lui à des opinions erronées, tandis que, dans le passage où il expose sa propre doctrine, il n'en fait point mention. Au lieu du principe : *Simile simili cognoscitur*, il établit plutôt cette autre maxime : *Cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ*. (Cf. q. 84, a. 7, etc.) Cajetan, pour défendre la doctrine de saint Thomas, dit sur un autre passage : « Nec est verum, quod Scotus imponit litteræ, scilicet, quod velit æqualitatem seu similitudinem inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se. *Hoc enim nec somniavimus,* sed littera hic docuit, quod inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se exigitur non excessus ex parte cogniti, et ut dictum est, sermo est de non excessu in modo essendi generico et cognito quidditative et naturaliter. Est siquidem hic sermo non de cognitione universali, sed de visione, i. e. cognitione complete quidditativa.... Modus autem essendi cognoscentis et cogniti non secundum speciem, sed genus aut quasi genus sumitur. » (*In Summam S. Thom.*, p. 1, q. 12, a. 4.)

sidérer dans les choses non-seulement l'*espèce* de leur être, mais encore le *degré de leur intelligibilité.* Pareillement, dans le principe connaissant, il ne suffit pas de regarder sa nature en général; il faut plutôt faire attention au mode de connaissance dont il est capable. Les choses possèdent l'intelligibilité en tant qu'elles se manifestent à l'intelligence, ou, ce qui revient au même, en tant qu'elles peuvent engendrer une connaissance intellectuelle d'elles-mêmes dans l'âme. On distingue ainsi les choses en intelligibles par elles-mêmes ou actuellement (*intelligibiles actu*), et en intelligibles en puissance (*intelligibiles potentia*) c'est-à-dire, qui doivent être rendues intelligibles par l'acte d'un autre être. Les choses immatérielles sont seules intelligibles actuellement et par elles-mêmes. Car, pour qu'une chose se manifeste à l'intelligence par elle-même, elle doit ou bien y engendrer par elle-même son être idéal, sa forme intelligible, ou bien lui être unie par son être physique et déterminer ainsi l'intelligence à la connaître par sa seule présence. Or les choses matérielles ne peuvent ni être unies avec le principe connaissant à la manière d'une forme qui le détermine, ni rien engendrer en lui par leur propre vertu. Elles ne sont donc pas actuellement intelligibles, mais doivent encore le devenir par l'action d'un autre être; pour l'homme cette intelligibilité résulte du travail de l'abstraction auquel se livre l'intelligence, tandis que pour l'ange elle a sa source dans une influence de la lumière divine qui lui communique les idées de toutes choses. Mais, au-dessus des créatures intelligibles ou pouvant le devenir, existe l'être absolu qui non-seulement se manifeste par lui-même à sa propre intelligence, mais encore connaît par le même moyen tout ce qui est ou peut-être, de sorte que la connaissance de lui-même est en même temps le moyen par lequel il connaît tout ce qui peut être connu.

Si maintenant nous considérons les divers êtres doués de connaissance, nous trouvons que l'intelligence divine ne

peut être en partie puissance de connaître et en partie connaissance actuelle; elle doit être une connaissance pure ou absolue qui exclue toute espèce de progrès et de perfectionnements. Cette perfection résulte précisément de ce que l'absolu est son premier et propre objet. L'intelligence de l'ange ne peut exister à l'état de repos, mais elle n'est pas sans potentialité. Comme l'ange n'existe pas par lui-même, son intelligence ne connaît pas non plus par elle-même, mais la connaissance est en elle engendrée par l'objet. Voilà pourquoi aussi, non-seulement elle peut être perfectionnée, mais même elle a besoin de progresser dans sa connaissance. A l'intelligence angélique correspond, par conséquent, comme objet propre l'intelligible qui, tout en se révélant par lui-même, ne peut, toutefois, manifester en même temps tout ce qui peut être connu. C'est donc ce qui dans les choses créées est purement spirituel. L'intelligence de l'homme, étant d'abord une pure faculté, doit sortir de l'état de repos où elle se trouve primitivement, être excitée à l'acte et ainsi se développer successivement. Aussi son objet propre est-il ce qui, parmi les choses créées, n'est pas intelligible actuellement et par lui-même, mais doit encore le devenir. C'est en cela que consiste la similitude entre la chose connue et le principe connaissant dont parlent les scolastiques. L'esprit qui, par son essence, possède la faculté de connaître, sans posséder essentiellement la connaissance actuelle, a pour objet propre ce qui n'est pas intelligible par soi, mais peut cependant le devenir [1]. L'intelligible en puissance correspond à l'intellect en puissance.

Les scolastiques ne comparaient donc pas, en général, la nature des choses connues et la nature du principe connaissant, mais plutôt l'intelligibilité des choses et la nature de l'intelligence. On s'explique ainsi pourquoi ils ne concluaient pas du principe : *le semblable ne connaît d'abord*

[1] *Summa*, p. 1, q. 79, a. 2.

que le semblable, que l'homme seul soit le premier objet et l'objet propre de l'intelligence humaine, et soutenaient que ce sont les choses matérielles en général, et, parmi ces choses, l'homme. Quoique l'homme, à cause de l'élément spirituel de sa nature, diffère essentiellement des autres êtres corporels, il a cependant ceci de commun avec les corps, que son être, composé d'un corps et d'une âme, n'est pas intelligible par lui-même. C'est à ce point de vue seulement que nous devons ici le considérer.

140. C'est ainsi qu'on démontre par des raisons prises de la nature même de l'homme que l'intelligible dans les choses matérielles ou l'essence des choses sensibles est l'objet immédiat et propre de son intelligence. Toutefois les scolastiques prouvent encore cette proposition, si importante dans leur théorie, par la considération de notre pensée ou de nos concepts. Ils montrent qu'effectivement nous ne formons des concepts propres que des choses qui tombent sous les sens, tandis que nous concevons les choses supersensibles par des représentations empruntées des choses sensibles. On n'oppose donc pas ici le concept propre au concept *commun*, mais au concept *impropre*. Si par concept propre on entend celui qui n'est pas commun à plusieurs choses et qu'on nommerait plus exactement distinctif ou particulier, nous avons même de Dieu un concept propre. Mais nous appelons ici *propres* les concepts qui représentent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et qui ne les font pas seulement connaître par la ressemblance ou les différences qu'elles ont avec d'autres (n° 40). Or nous n'avons des concepts de cette nature que des objets sensibles; encore n'est-ce pas des substances corporelles, mais seulement des accidents qui tombent sous les sens. Pour que nous connaissions la substance d'un corps, il nous faudrait en connaître la matière et la forme ou le principe formel qui la détermine. Mais nous n'avons des concepts propres ni de l'une ni de l'autre. Nous ne pouvons nous représenter le principe ma-

peut être en partie puissance de connaître et en partie connaissance actuelle; elle doit être une connaissance pure ou absolue qui exclue toute espèce de progrès et de perfectionnements. Cette perfection résulte précisément de ce que l'absolu est son premier et propre objet. L'intelligence de l'ange ne peut exister à l'état de repos, mais elle n'est pas sans potentialité. Comme l'ange n'existe pas par lui-même, son intelligence ne connaît pas non plus par elle-même, mais la connaissance est en elle engendrée par l'objet. Voilà pourquoi aussi, non-seulement elle peut être perfectionnée, mais même elle a besoin de progresser dans sa connaissance. A l'intelligence angélique correspond, par conséquent, comme objet propre l'intelligible qui, tout en se révélant par lui-même, ne peut, toutefois, manifester en même temps tout ce qui peut être connu. C'est donc ce qui dans les choses créées est purement spirituel. L'intelligence de l'homme, étant d'abord une pure faculté, doit sortir de l'état de repos où elle se trouve primitivement, être excitée à l'acte et ainsi se développer successivement. Aussi son objet propre est-il ce qui, parmi les choses créées, n'est pas intelligible actuellement et par lui-même, mais doit encore le devenir. C'est en cela que consiste la similitude entre la chose connue et le principe connaissant dont parlent les scolastiques. L'esprit qui, par son essence, possède la faculté de connaître, sans posséder essentiellement la connaissance actuelle, a pour objet propre ce qui n'est pas intelligible par soi, mais peut cependant le devenir [1]. L'intelligible en puissance correspond à l'intellect en puissance.

Les scolastiques ne comparaient donc pas, en général, la nature des choses connues et la nature du principe connaissant, mais plutôt l'intelligibilité des choses et la nature de l'intelligence. On s'explique ainsi pourquoi ils ne concluaient pas du principe : *le semblable ne connaît d'abord*

[1] *Summa*, p. 1, q. 79, a. 2.

que le semblable, que l'homme seul soit le premier objet et l'objet propre de l'intelligence humaine, et soutenaient que ce sont les choses matérielles en général, et, parmi ces choses, l'homme. Quoique l'homme, à cause de l'élément spirituel de sa nature, diffère essentiellement des autres êtres corporels, il a cependant ceci de commun avec les corps, que son être, composé d'un corps et d'une âme, n'est pas intelligible par lui-même. C'est à ce point de vue seulement que nous devons ici le considérer.

140. C'est ainsi qu'on démontre par des raisons prises de la nature même de l'homme que l'intelligible dans les choses matérielles ou l'essence des choses sensibles est l'objet immédiat et propre de son intelligence. Toutefois les scolastiques prouvent encore cette proposition, si importante dans leur théorie, par la considération de notre pensée ou de nos concepts. Ils montrent qu'effectivement nous ne formons des concepts propres que des choses qui tombent sous les sens, tandis que nous concevons les choses supersensibles par des représentations empruntées des choses sensibles. On n'oppose donc pas ici le concept propre au concept *commun*, mais au concept *impropre*. Si par concept propre on entend celui qui n'est pas commun à plusieurs choses et qu'on nommerait plus exactement distinctif ou particulier, nous avons même de Dieu un concept propre. Mais nous appelons ici *propres* les concepts qui représentent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et qui ne les font pas seulement connaître par la ressemblance ou les différences qu'elles ont avec d'autres (n° 40). Or nous n'avons des concepts de cette nature que des objets sensibles; encore n'est-ce pas des substances corporelles, mais seulement des accidents qui tombent sous les sens. Pour que nous connaissions la substance d'un corps, il nous faudrait en connaître la matière et la forme ou le principe formel qui la détermine. Mais nous n'avons des concepts propres ni de l'une ni de l'autre. Nous ne pouvons nous représenter le principe ma-

tériel qu'en le concevant comme la matière que nous touchons et qui est déjà sujet ou *substratum* d'accidents. Ce qu'il est en lui-même, ou sa nature intime, nous reste caché. Le principe formel qui, en déterminant la matière, donne au corps son être distinctif, nous ne le connaissons que par ses effets, par les phénomènes ou accidents. On ne parvient à connaître sa nature qu'en la concevant comme principe des phénomènes déterminés. Suarez observe avec raison que cette doctrine se trouve aussi confirmée par un mystère de la foi. Si, en effet, nous connaissions la substance du corps autrement que par les phénomènes, tous les hommes, même les infidèles, devraient reconnaître, à la vue de la sainte Eucharistie, que la substance du pain n'y est pas présente [1].

Mais, dira-t-on, ne faut-il pas conclure de ces principes que les accidents seuls sont l'objet propre et immédiat de notre intelligence, ce qui cependant a été expressément nié plus haut? Nous avons montré, en effet (n° 100), que la première conception des choses sensibles n'atteint pas seulement les phénomènes, mais perçoit en même temps, au moyen des phénomènes, la substance. Nous ne pensons pas seulement la rondeur, la couleur, etc., mais quelque chose (*ens*) de rond et de coloré. Autre chose, toutefois, est de concevoir la substance par les concepts universels de l'être, du sujet, de la cause, autre chose d'en connaître la nature. Aussi disons-nous seulement ici que nous ne pouvons déterminer la nature intime des corps qu'au moyen de concepts dérivés des phénomènes, parce que nous ne percevons pas la substance immédiatement, mais seulement par ses phénomènes. Comment, en effet, déterminons-nous la nature des corps, sinon en regardant leur substance comme sujet et principe de tels ou tels phénomènes? C'est ainsi que l'âme connaît son propre

[1] *De Anima*, l. 4, c. 4.

être. Sans doute, ce n'est que par ses phénomènes, mais elle se connaît en même temps qu'elle connaît ces phénomènes, parce qu'elle y est présente comme un principe actif et passif. Mais la nature de son être, elle ne peut la connaître que par la nature de ses phénomènes et, par conséquent, par des concepts dérivés de ces phénomènes.

141. Toutefois nous avons déjà noté que c'est une chose bien différente de connaître une substance par les effets qu'elle produit hors d'elle-même, et de la connaître par les effets dans lesquels elle se manifeste au dedans en actuant ses propres puissances. Quoique l'essence, en elle-même, nous reste cachée, cependant par ces manifestations nous parvenons à la connaissance positive, claire et complète de ses propriétés, ainsi que des facultés dont elle est le siége et la source. Cette vérité, incontestablement, s'applique non-seulement aux êtres inférieurs, mais aussi à l'homme. Sans doute nous n'avons pas plus 'intuition intellectuelle du principe qui détermine notre être propre ou de notre âme que des êtres de la nature, mais dans ses actions et ses passions se manifestent pleinement les propriétés et les diverses facultés que nous avons considérées plus haut.

Nous n'avons, cependant, une semblable connaissance de l'âme qu'en tant qu'elle vit et opère dans son union avec le corps; car nous n'avons l'expérience que de cette vie et de ces opérations, et c'est de cette vie et de ces opérations seulement que nous pouvons nous former des représentations propres. En la considérant sans le corps, dans son être immatériel, il faut, au contraire, se servir d'une autre méthode et recourir à une autre manière de penser. Qu'elle soit véritablement immatérielle, par conséquent un principe essentiellement différent des autres formes des corps, c'est ce que nous connaissons clairement par la nature de notre pensée et de notre volonté. Mais nous ne pouvons connaître la nature de cette substance

spirituelle que par son contraste avec les choses matérielles. Nous entrons ainsi pleinement dans les conceptions impropres. Certains philosophes arabes croyaient néanmoins que nous pouvons parvenir, par une abstraction progressive, à connaître la substance spirituelle selon ses caractères distinctifs au moyen des choses corporelles. Mais saint Thomas répond que cela ne serait possible que si dans les corps il y avait quelque chose d'immatériel. Or, comme la substance spirituelle diffère totalement des corps par son essence, les corps ne peuvent la faire connaître que par analogie et par négation [1].

142. Nous connaissons notre âme par elle-même, du moins en ce sens que nous la connaissons par sa propre activité; mais dans toute la sphère de notre expérience nous ne connaissons pas de phénomènes que nous puissions attribuer aux anges [2]. Si donc il est douteux par ce motif que la seule raison puisse démontrer rigoureusement l'existence des anges, il est évident aussi, par le même motif, que nous ne pouvons pas arriver à une connaissance claire et distincte de leur nature. Nous devons chercher à parvenir à cette connaissance principalement par la considération de notre âme [3]. Nous les connaissons ainsi comme des substances immatérielles qui toutefois ne sont

[1] Supposito, quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcunque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. (*S.*, p. 1, q. 88, a. 2.)

[2] Les phénomènes dont on parle ici ne sont pas des effets produits en dehors de la substance de l'agent, mais des accidents ou des manifestations dans l'être même, comme la couleur dans les corps et la pensée dans l'âme. (*Note du traducteur italien.*)

[3] Ex illa auctoritate Augustini (mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam (*De Trinit.*, l. IX, c. 50) haberi potest, quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophum dicatur (*De Anima*, l. I, t. II) quod scientia de anima

ni propres ni destinées à être en même temps le principe formel d'un corps. De cette différence nous devons conclure que leur vie et leur manière d'agir diffèrent également. Si donc nous n'obtenons pas la connaissance de nous-mêmes sans nous servir de l'analogie et de la négation, cette règle s'applique à plus forte raison à la connaissance que nous pouvons avoir des purs esprits. Plus nous nous élevons au-dessus des choses sensibles dont nous avons des concepts propres, plus aussi nos représentations deviennent obscures et incertaines. Aussi les scolastiques ne craignent-ils pas de redire une parole d'Aristote que les platoniciens anciens et modernes ne lui pardonnent pas. Aristote, il est vrai, dit « que notre intelligence se rapporte aux choses les plus intelligibles de l'univers comme l'œil des oiseaux nocturnes à la lumière du soleil[1]. » Plus un être est parfait, plus il est resplendissant de vérité, mais le regard de tout esprit n'est pas capable de recevoir cette plénitude de la lumière.

143. Comme tous les êtres corporels ont une matière commune et ne se distinguent que par la forme, tous aussi appartiennent au même genre (*genus naturale*), non-seulement par le concept, mais encore par leur être concret. Les substances spirituelles, au contraire, qui ne sont pas composées de matière et de forme, étant de pures formes ou des principes de vie qui subsistent en eux-mêmes, ne peuvent avoir cette unité de genre ni entre eux, ni avec les corps. Elles ne peuvent pas naître d'une matière

est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim, quod anima nostra cognoscat se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo se ipsam. (*Ibid.*, ad 1.)

1 Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ'-ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. (*Metaph.*, l. II (al. pr. minor), c. 1.)

qui leur serait commune avec d'autres choses, ni perdre leur être propre que par l'anéantissement. Toutefois, dans le concept, elles forment avec les autres êtres de la nature un même genre (*genus logicum*). Car il faut ranger plusieurs choses dans le même genre, lorsque leurs concepts ont certains caractères essentiels tellement communs que nous puissions les affirmer de chacune dans le même sens. C'est ce qui a lieu pour tous les êtres finis. Bien que dans les substances spirituelles il n'y ait aucune composition de matière et de forme, l'essence et l'existence y sont cependant quelque chose de distinct et par conséquent leur être est contingent. En outre, les puissances (forces ou aptitudes) y diffèrent de l'acte. Aussi sont-elles sujettes au changement, et, par conséquent, elles ne sont pas de pures substances, mais composées de substance et d'accidents. Dans tous ces caractères elles s'accordent donc avec les autres êtres naturels. Voilà pourquoi les connaissances que nous avons des substances spirituelles ne sont pas toujours analogiques. Comme nos concepts empruntent au monde sensible leur objet primitif, nous ne pouvons connaître que par analogie la nature intime des esprits par laquelle ils dépassent tout ce qui est corporel. Mais les premiers éléments de tous les concepts, tels que l'être, l'essence, la substance, etc., sont identiques dans les concepts des êtres sensibles et dans ceux des substances spirituelles.

Il n'en est pas de même à l'égard de l'être divin dont nous n'avons qu'un concept purement analogique. Assurément Dieu est essence, être, puissance, acte, substance; mais il est une substance dans laquelle il n'y a point d'accidents, une puissance qui est acte pur, une essence pleinement identique à l'être et à l'existence. Nous ne pouvons absolument rien énoncer de lui dans le même sens que des créatures. Il ne forme donc pas avec les êtres finis un même genre, pas même dans le concept, mais il est élevé

au-dessus de tous les genres et de tous les concepts. Sachant que Dieu est la cause de toute réalité finie, nous devons sans doute penser que tout ce qu'il y a de perfections dans les créatures se trouve en lui de quelque manière. Toutefois, parce que, comme cause première de toute réalité finie, il doit exister nécessairement par lui-même et être infini, nous ne pouvons affirmer de lui aucune de ces perfections selon les caractères propres que nous remarquons dans les créatures. Comme toute perfection est nécessairement infinie en Dieu, chacune ne peut être distincte ou diverse, quant à l'être, des autres perfections. Lorsque nous attribuons à Dieu la puissance, nous ne devons pas la concevoir comme une perfection qui coexiste avec la sagesse dans le même être, mais comme identique, par son être, avec la sagesse. Pareillement, il ne faut pas se représenter la puissance, la sagesse, la bonté, etc., comme des propriétés, ni l'activité et la béatitude comme des états, mais il faut concevoir toutes ces choses comme identiques avec son essence, comme étant son essence même; car Dieu est substance sans accidents. Il est donc évident que, pour faire connaître Dieu tel qu'il est, nous ne devons affirmer de lui *simplement* rien de ce que les créatures ont de perfections, mais il faut toujours y joindre la négation de ce qui rend ces perfections finies et distinctes les unes des autres. Par cette négation nous attribuons assurément à Dieu un être incomparablement supérieur à celui des créatures, mais c'est un être dont nous ne pouvons pas nous former un concept propre [1].

[1] Substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere : unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis se-

Il est donc impossible de concevoir l'être divin, selon son caractère propre, par une représentation qui lui réponde, et nous sommes réduits à penser de lui de la même manière dont nous concevons les créatures. Concevant Dieu comme l'être existant par lui-même, nous pensons l'être ou l'essence comme le genre suprême, et l'*aséité* comme la différence qui détermine l'espèce, en d'autres termes nous nous formons un certain concept de Dieu. Nous attribuons ensuite les perfections divines à l'essence pensée par ce concept, comme si c'étaient des propriétés, bien qu'en Dieu elles ne soient pas des propriétés, mais l'essence même. C'est ainsi encore que nous nous figurons en Dieu l'activité et le repos par analogie avec les accidents et les états divers des créatures. Par conséquent nos pensées sur Dieu cessent d'être propres pour devenir purement analogiques, précisément parce qu'elles se meuvent en concepts universels. Le genre, l'espèce, la différence spécifique, les attributs et les accidents, constituent précisément les cinq ordres ou divisions des universaux. Tout ce qui est fini peut être conçu par des représentations universelles; car dans les êtres finis ces cinq choses doivent être réellement ou du moins virtuellement distinctes, et, comme nous venons de le voir, tout ce qui est fini peut être renfermé dans un concept générique proprement dit.

144. Or il nous faut ici revenir au principe d'Aristote sur lequel saint Thomas fonde toute la théorie de la connaissance : « Le connu est dans le connaissant à la manière du connaissant. » Déjà nous avons compris par ce principe pourquoi l'esprit, en pensant les choses matérielles à la manière qui lui est propre, les élève jusqu'à lui, les spiritualise en quelque sorte et les rend immatérielles. Nous comprenons encore par le même principe pourquoi Dieu n'est pas connu par nos pensées tel qu'il est en lui-même,

cundum rationem communem (i. e. generis), licet non secundum rationem speciei, de Deo autem nullo modo. (*S.*, p. 1, q. 88, a. 2.

mais est abaissé, pour ainsi dire, jusque dans la sphère des choses finies [1]. Cependant, de même que nos pensées ne sont pas fausses, parce que nous concevons les choses matérielles d'une manière idéale ou immatérielle, de même aussi nos conceptions sur Dieu ne sont pas inexactes, parce que nous le concevons à la manière des choses finies. On se trompe sans doute, lorsqu'on conçoit les choses autrement qu'elles ne sont; toutefois l'erreur n'existe que si la différence se trouve dans le résultat de nos pensées, mais non quand il ne s'agit que de la manière dont nous connaissons. Par conséquent, notre manière de penser nous fait tomber dans l'erreur, lorsqu'elle nous amène à juger les choses différentes de ce qu'elles sont en réalité. Quoique la manière dont nous pensons les choses diffère de la manière dont elles existent, cependant rien n'empêche que notre jugement sur les choses ne soit conforme à leur nature; autrement l'esprit ne pourrait pas connaître une chose différant de lui-même par l'essence, et Dieu, pas plus que nous, ne pourrait porter des jugements vrais sur les corps. Nos concepts des corps nous égareraient, si nous ne savions pas que leur objet existe dans la réalité autrement que dans notre intelligence, croyant, comme les platoniciens, que tout ce qui est perçu par les représentations intellectuelles existe aussi dans la réalité d'une manière immatérielle. Or nous savons parfaitement que les formes des choses, quoique immatérielles et, par conséquent, immuables et nécessaires dans notre esprit, sont, dans les choses mêmes, matérielles, muables et contingentes. Donc, par nos pensées intellectuelles nous ne concevons pas les objets matériels d'une manière fausse, mais, outre leur être réel, nous concevons leur être idéal et nous percevons ainsi leur être réel d'une manière plus élevée. De même nos pensées sur Dieu seraient erronées, si nous ne savions pas

[1] Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. 30, sect. II.

qu'elles sont purement analogiques, croyant, par conséquent, que Dieu est en lui-même tel que nous le concevons d'après les catégories de nos concepts universels. Or il n'en est pas ainsi. Nous savons qu'en Dieu tout ce que nous pensons de lui par des représentations distinctes et que, pour cela, nous regardons comme différent, correspond à une réalité absolument simple. Nous savons aussi que cette manière de concevoir Dieu par des concepts universels n'a pas son fondement dans l'être même de Dieu, mais s'explique par la raison que notre intelligence ne peut concevoir les choses que d'une manière conforme à sa propre nature. Voilà pourquoi notre connaissance de Dieu est sans doute imparfaite, mais elle n'est pas fausse [1].

III.

Si la raison et l'entendement doivent être distingués comme deux facultés.

145. Dans quelques écoles philosophiques des temps modernes, on regarde l'entendement (*Verstand*) comme la faculté de concevoir les choses perçues par les sens d'une

[1] Propositio : intellectus intelligit rem aliter quam sit, est duplex ex eo, quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligit* ex parte *intellecti* vel ex parte *intellectus*. Si ex parte intellecti, sic propositio (— omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, falsus est—)vera est et est sensus : quicumque intellectus intelligit, rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit, eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat, eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, seu composite, non tamen ita, quod intelligat, ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo. (S., p. 1, q. 13, a. 12. Cf. q. 85, a. 1. *Cont. Gent.*, l. 1, c. 36.)

manière générale au moyen des catégories, tandis que la raison (*Vernunft*) serait la faculté de percevoir le supersensible. Hermes et Günther admettent, outre la faculté de concevoir les objets de l'expérience par des représentations universelles, une faculté supérieure de l'esprit qui s'élève plus haut que l'expérience. La *raison*, en tant que distincte de l'entendement, est donc, selon ces philosophes, la faculté de connaître le supersensible, sans être, toutefois, la faculté de le connaître ou de le percevoir immédiatement. Dans leur système, nous connaissons le supersensible comme principe de ce dont nous avons l'expérience, mais nous ne le connaissons qu'au moyen de cette expérience même. Comparons ces définitions que nous avons déjà étudiées au commencement du cinquième chapitre, avec l'enseignement des scolastiques sur la différence de l'*intellect* et de la *raison*.

La connaissance humaine se distingue en cela de celle des purs esprits, que, pour parvenir à connaître avec certitude, il nous faut comparer ensemble et combiner diverses représentations et propositions (n. 123). Lorsque nous cherchons à acquérir le concept d'une chose, nous commençons par les représentations les plus universelles, pour déterminer ensuite, par ce que nous savons de l'objet au moyen de ses phénomènes, quelles autres représentations peuvent se combiner avec les premières pour former le concept. Si nous voulons nous rendre compte d'un concept déjà formé, pour en connaître distinctement les éléments et la vérité, nous devons le ramener à ces idées les plus universelles. Pareillement, pour acquérir de nouvelles connaissances, nous partons de certains jugements universels, ou bien nous y revenons, pour nous convaincre de la vérité d'une proposition donnée. Or il est évident que ni la marche progressive de l'esprit à la recherche de la vérité, ni son mouvement rétrograde pour scruter la valeur d'une proposition, ne pourrait engendrer une connaissance certaine

de la vérité, si nous ne connaissions pas par elles-mêmes ces idées et ces propositions les plus universelles. Si notre intelligence ne possédait pas des concepts simples, tels que ceux de l'être, de la cause, etc., elle ne pourrait pas former des concepts composés ni les examiner. Et si la vérité de certaines propositions n'était pas évidente à la seule inspection des termes dont elles se composent, l'esprit ne pourrait pas en déduire d'autres connaissances ni démontrer par elles la vérité des propositions déduites. En appelant donc *connaissance intellectuelle* la *simple perception* de la vérité, et *connaissance rationnelle* les déductions *progressives*, il est évident que la dernière n'est pas possible sans la première, et que notre esprit, quoique la connaissance médiate (*rationnelle*) le caractérise proprement, doit néanmoins participer de la connaissance immédiate (*intellectuelle*) des anges. La pensée humaine est à l'intuition des anges ce que le mouvement est au repos. Comme le mouvement procède du repos et finit dans le repos, la connaissance rationnelle doit aussi partir de vérités simplement perçues ou de connaissances intellectuelles et aboutir enfin à ces connaissances. Voilà pourquoi précisément la faculté intellectuelle et la faculté rationnelle ne doivent pas être regardées comme deux facultés distinctes. Notre faculté de connaître est donc proprement rationnelle ou discursive; elle peut, toutefois, s'appeler aussi intellectuelle en ce sens qu'on y trouve une certaine perception simple de la vérité. Sans cette perception, en effet, la connaissance médiate et composée ne partirait pas d'un principe certain et ne pourrait pas aboutir à un résultat satisfaisant.

Ces représentations très-simples dont l'objet n'est pas connu par plusieurs autres, ainsi que les propositions les plus générales dont la vérité n'est pas comprise par d'autres vérités, mais par elle-même, les scolastiques les appelaient *principia;* les représentations : *principia prima;* les

propositions : *principia complexa*. L'*intellectus* était donc pour eux la faculté de connaître en tant qu'elle connaît ces représentations et qu'elle forme ces jugements universels ; c'était, par conséquent, *habitus principiorum; Ratio*, au contraire, la même faculté en tant que, partant de ces principes, elle peut progresser et arriver à des connaissances ultérieures [1].

On voit, par ce que nous venons de dire, que, pour se rapprocher de la terminologie moderne, on ne devrait pas, comme on le fait ordinairement, rendre l'*intellectus* des scolastiques par entendement (*Verstand*) et *ratio* par raison (*Vernunft*) ; c'est plutôt la raison telle qu'on la définit dans la philosophie nouvelle qui correspond à l'*intellect* de l'ancienne école, de sorte que *ratio* correspondrait à *entendement*. Cependant nous ne voulons pas dire (nous n'avons

[1] Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ : quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud ; sed simpliciter, et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit VII, cap. de div. Hom. (a princ. lect. 2). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur ; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecte, aliud autem imperfecte. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia ; et rursus in via judicii resolvenda redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem, etiam in naturalibus rebus : quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus. (*Summa*, p. 1, q. 79, a. 8. Cf. *De Verit.*, q. 15, a. 1.)

guère besoin de l'observer) que chez les scolastiques l'intellect (*intellectus*) ait été regardé comme une faculté de percevoir le supersensible. Quoique, dans leur théorie, l'intellect soit apte par sa nature à former ces représentations très-simples d'où partent toutes ses connaissances, aussitôt qu'il commence à exercer son activité ; il ne les forme, toutefois, que par l'abstraction du sensible (n. 77). Aussi ne perçoit-il d'abord que le sensible (n. 140). En outre, bien que, par la faculté de former ces représentations, il soit capable de penser le supersensible, cependant il ne peut en connaître la nature que par son analogie avec les choses sensibles (n. 142). Enfin il ne peut connaître l'existence du supersensible, à moins que celui-ci ne se manifeste par des phénomènes ou effets sensibles.

146. Après les explications que nous venons de donner, il n'est pas difficile d'apprécier à leur juste valeur les reproches qu'Hermes et Günther font à la scolastique. Ces reproches consistent principalement en ce que les scolastiques n'auraient pas regardé la raison (*Vernunft*), en tant que faculté de connaître, dans les choses, le principe réel et par conséquent le supersensible, comme distincte de l'entendement qui se contente de généraliser les phénomènes. On leur reproche aussi d'avoir encore moins compris le dualisme de la nature humaine qui résulte de cette double activité intellectuelle. Tout en ne connaissant autre chose que les catégories de l'entendement, ils auraient cru être parvenus au point culminant de toute science humaine par la conception de l'universel et par la subordination du particulier.

Or nous avons suffisamment montré, dans les considérations précédentes, que les scolastiques regardaient précisément comme objet des concepts l'essence même des choses en tant qu'opposée aux phénomènes et qu'ils considéraient cette essence non-seulement comme sujet ou comme soutien, mais encore comme principe réel des accidents. Attribuant

donc la formation des concepts à l'intellect, ils considéraient aussi cette faculté comme capable de connaître l'essence supersensible des choses. Toutefois, d'après les explications données plus haut, il pourrait sembler qu'on attribuait seulement à l'intellect, en tant que *habitus principiorum*, la formation des concepts les plus élevés de l'être, de la substance, de la cause, etc., puisque nous n'obtenons les concepts des espèces particulières qu'au moyen d'une combinaison. Mais en quoi consiste cette combinaison? Elle consiste en ce que, selon la diversité des phénomènes perçus par les sens, nous joignons d'autres concepts aux concepts primitifs par lesquels nous concevons les choses comme être, comme substance, comme cause, etc. C'est ainsi que nous parvenons à connaître plus distinctement l'essence même d'une chose comme tel ou tel être ou comme tel ou tel principe; par exemple, nous connaissons ainsi l'essence de l'homme comme un principe de vie doué en même temps de sensibilité et d'intelligence. Dans cette formation des concepts, l'intellect agit donc toujours comme une faculté qui perçoit les principes ou pénètre jusqu'à la cause des phénomènes. Joignez à cela que tout concept d'une espèce particulière est aussi principe de la science dont cette espèce est l'objet; c'est ainsi, par exemple, que le concept d'*homme* est la base et le principe suprême de l'anthropologie. Voilà pourquoi les anciens attribuaient la formation des concepts à la faculté de connaître *intellectuelle* ou à l'intellect qu'ils définissaient : *la faculté de connaître les principes.*

Mais pourquoi est-ce qu'en nous la faculté rationnelle concourt toujours avec la faculté intellectuelle, ou l'entendement (*Verstand*) avec la raison (*Vernunft*)? Comment expliquer que, partant des représentations simples, nous devons former les concepts par des compositions et étendre nos connaissances au moyen de conclusions déduites des premiers principes? Cela vient, d'après les scolastiques, comme nous l'avons vu (n. 123), de ce que notre esprit est

lié aux sens, forcé, par conséquent, de commencer sa connaissance par les phénomènes des choses. Donc, non-seulement les scolastiques ont reconnu dans notre esprit la faculté de découvrir l'essence des choses en tant que principe réel des phénomènes, c'est-à-dire la raison (*Vernunft*, *intellectus*) selon son caractère distinctif, mais ils ont encore expliqué par l'union de l'esprit avec le corps pourquoi notre faculté de connaître ne peut pas être purement intellectuelle. Assurément ils n'ont pas admis ce dualisme qui reconnaît en nous deux principes pensants (deux âmes); mais nous verrons plus tard combien Günther a eu tort de soutenir ce système en s'appuyant sur la nature de notre connaissance.

Pareillement, les scolastiques ne pouvaient pas distinguer la raison, ou l'intellect en tant que faculté de connaître l'essence des choses, de l'entendement en tant que faculté de penser l'universel. Car l'universel que nous pensons n'est pas, selon leur manière de voir parfaitement exacte, ce qui est commun dans les phénomènes, mais plutôt le principe intime de l'être aussi bien que des phénomènes. Que nous ne puissions connaître ce principe (l'essence) dans les individus, que par des concepts universels, sans le percevoir dans sa nature individuelle, c'est à la vérité une imperfection par laquelle notre connaissance intellectuelle se distingue de celle des anges.

SECONDE DISSERTATION.

DU RÉALISME, DU NOMINALISME ET DU FORMALISME.

---

147. Quoique, par la doctrine des scolastiques sur l'origine et la nature des concepts, nous ayons déjà pu connaître d'une certaine manière ce qu'ils pensaient de leur valeur, ce n'est, toutefois, qu'en étudiant la controverse du *nominalisme* et du *réalisme* qu'on peut résoudre cette question avec une pleine connaissance de cause. Car demander quelle est la valeur des concepts, c'est demander si et dans quelle mesure les représentations intellectuelles, dans lesquelles se meuvent nos pensées, sont conformes aux choses ou à la réalité concrète. Nous avons à examiner ici une des accusations capitales dirigées contre la philosophie scolastique.

Hermes trouve la différence essentielle, ou ce qu'il appelle l'esprit de la philosophie ancienne et de la nouvelle, en ce que la dernière vise toujours à la réalité, tandis que les scolastiques se contentaient de ce qui est purement nominal ou du moins le regardaient faussement comme identique avec le réel. C'est Kant, selon ce philosophe, qui a découvert le premier l'inanité de l'ancienne métaphysique dont les scolastiques n'avaient eu aucun soupçon, en démontrant qu'elle n'était qu'un vain jeu de concepts nominaux (n. 14).

Hermes accuse donc la philosophie du moyen âge d'avoir

été plongée entièrement dans le nominalisme. Günther ne va pas aussi loin. Reconnaissant que le réalisme avait ses représentants dans l'ancienne école, il croit, toutefois, que les scolastiques n'étaient pas capables de fermer la source des erreurs nominalistes. Les tendances panthéistiques ainsi que les erreurs sur l'analogie de la science et de la foi, qu'il reproche à la scolastique, viennent principalement, selon lui, de l'école des nominalistes; mais les réalistes ne pouvaient pas en triompher, parce qu'ils ne connaissaient pas le vrai réalisme, celui de l'idée. Aussi le nominalisme aurait-il prévalu vers la fin du moyen âge, engendrant d'une part le mysticisme, et, de l'autre, l'hérésie d'une double vérité parfois contraire l'une à l'autre, la vérité philosophique et la vérité théologique [1].

L'opinion que le nominalisme, vaincu d'abord au douzième siècle et renouvelé par Occam au quatorzième, aurait enfin remporté la victoire, a été tellement propagée par les auteurs protestants que jusqu'à nos jours les savants même catholiques la professent sans même se douter du contraire. Cependant elle est aussi opposée à la vérité historique qu'elle est conforme aux préjugés qu'on aime à répandre sur l'antiquité catholique. Mais, quoiqu'on ait beaucoup écrit dans les temps modernes sur le réalisme, le nominalisme et le formalisme, il serait néanmoins difficile, en ne consultant que les dissertations des savants modernes, de se former une notion précise des doctrines soutenues par chacun des partis engagés dans cette controverse. Nous croyons donc nécessaire d'exposer d'abord, avec toute la fidélité possible, les trois théories différentes, du moins quant aux points essentiels. On verra par cette exposition que dans le nominalisme et le formalisme on trouve sans doute des germes qui, développés, devaient engendrer les erreurs dont certaines écoles philosophiques sont infectées

[1] Euz, u. Her., p. 22.

de nos jours. Mais, à la lumière de l'histoire, nous pouvons venger la philosophie scolastique des graves accusations qu'Hermes et Günther font peser sur elle, en montrant précisément que le réalisme modéré de saint Thomas, également éloigné de ces deux théories extrêmes, a, de tout temps, prévalu dans les écoles, et que le nominalisme particulièrement a été parfaitement vaincu par ce système une seconde fois, avant la fin du moyen âge.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ORIGINE DE CETTE CONTROVERSE.

148. Pour expliquer l'origine de la controverse sur le réalisme et le nominalisme, les scolastiques commencent d'ordinaire par rappeler les diverses théories sur l'origine des concepts ; pour plus de clarté, il nous faut y revenir avec eux. Héraclite et d'autres philosophes grecs, qui regardaient l'âme humaine comme corporelle, croyaient pouvoir expliquer toutes nos connaissances par l'impression matérielle que les choses produisent sur nous, en supposant que des images matérielles, composées d'atomes, émanent des choses mêmes et pénètrent par les sens jusque dans l'âme pour y engendrer les représentations. Abstraction faite de l'impossibilité même d'expliquer ainsi la connaissance purement sensible, il est évident que, dans ce système, la connaissance intellectuelle est presque complétement mise sur le même rang que la connaissance sensible, et que la science ou la connaissance du nécessaire, de l'éternel et de l'immuable est absoluement supprimée. Toute connaissance des choses serait donc aussi instable que les choses elles-mêmes sont mobiles dans leurs phénomènes; c'est ce que les philosophes qui défendaient cette théorie avouaient eux-mêmes.

Platon reconnaissait et appréciait à sa juste valeur la diversité de la connaissance intellectuelle et de la perception des sens; mais, pour expliquer la première, il supposait que son

[1] Fonseca, *Metaph.*, l. V. *Conimbric. Logica.* In præf. *Porphyrii*, q. 1, a. 2.

objet propre n'existe pas dans les choses mêmes qui sont muables et caduques. Il admettait donc, en dehors des choses individuelles que nous connaissons par les sens, des archétypes de chaque genre et de chaque espèce que nous percevons par une intuition intellectuelle. Ces archétypes sont éternels et immuables aussi bien en eux-mêmes que dans nos représentations. Platon ne reconnaissait-il aux idées la réalité que dans la raison divine, comme quelques Pères de l'Église le croient, ou bien les regardait-il, ainsi qu'Aristote l'affirme souvent, comme subsistantes en elles-mêmes, ou enfin, comme Brucker et d'autres pensent [1], voulait-il dire l'un et l'autre? Voilà une question qui est pour nous sans importance. Il nous suffit de savoir que dans cette controverse on entend par réalisme de Platon le système combattu par Aristote [2]. Ce dernier combattait surtout ce système en montrant la fausseté de l'opinion par laquelle Platon y fut amené. Selon le principe : *le semblable n'est connu que par le semblable*, il exigeait pour la connaissance intellectuelle un objet intelligible ou immatériel, comme la perception des sens suppose un objet sensible. Pour réfuter ce système, Aristote faisait valoir le principe que le connu est dans le connaissant à la manière du connaissant, reformant ou expliquant ainsi le principe qui demande l'égalité de la chose connue et du principe connaissant et qui n'est pas absolument dépourvu de vérité. La différence essentielle entre l'intelligence et les sens consiste, d'après lui, en ce que la première n'engendre pas ses représentations dans un organe du corps, mais en elle-même. Tandis que les représentations sensibles, étant matérielles, possèdent les propriétés des choses perçues par les sens, quoiqu'elles ne les aient pas toutes, l'intelligence connaît par des représentations qui n'ont pas la nature des choses per-

[1] Arist., *Metaph.*, l. IV (al. 3), c. v (t. XXII).
[2] Tom. III. Pev. 2, p. 2; l. II, c. III, s. 3. Cf. *Hist. phil. de ideis.*

çues, mais plutôt sa propre nature, c'est-à-dire celle du principe qui connaît. Elle connaît les choses matérielles d'une manière immatérielle, parce que, abstrayant dans l'objet perçu des sens ce qui lui est accidentel, elle perçoit les propriétés essentielles qui en sont le fondement. Les représentations intellectuelles qu'elle obtient ainsi, ont dès lors, dans les choses, leur fondement et leur objet, mais cet objet existe dans la réalité d'une autre manière qu'il n'est dans l'esprit par le concept. Dans les choses, il existe comme individuel et, par conséquent, avec tous ses caractères accidentels, tandis que dans le concept il ne possède pas ces caractères et il y est comme universel.

On ne peut disconvenir que ces doctrines n'aient la plus grande affinité avec les opinions communément enseignées dans les écoles philosophiques du moyen âge. Les nominalistes, assurément, étaient bien éloignés du matérialisme d'Héraclite ; jamais non plus ils n'ont avoué que dans leur système la connaissance certaine de la vérité fût impossible. Mais il est certain que logiquement ils ne pouvaient contester cette conclusion, et leur théorie sur l'origine des idées ressemble beaucoup au matérialisme des philosophes grecs. Pareillement, les scotistes ne rejetaient pas moins que saint Thomas la réalité des genres et des espèces hors ou avant les individus, mais la manière dont ils expliquaient l'existence de l'universel dans le particulier doit cependant être considérée comme une justification de l'idée fondamentale de Platon. Toutefois, la théorie dominante parmi les scolastiques a toujours été celle d'Aristote.

149. Ces controverses, on le sait, n'étaient pas nées seulement dans les derniers siècles du moyen âge. Depuis qu'Aristote avait attaqué avec vigueur la théorie de Platon sur les idées, on a beaucoup agité ces questions dans les écoles des Grecs et des Romains, et, parmi les stoïciens, nous trouvons déjà une théorie qui a beaucoup d'analogie avec le nominalisme du moyen âge. L'universel, disaient ces

philosophes, n'existe que dans les représentations et dans les noms, mais non dans les choses mêmes ; il ne sert que pour désigner les choses par des noms. Le particulier seul possède une réalité proprement dite, et l'on ne peut accorder à l'universel qu'une vérité relative, dépendante de nos pensées et de nos discours [1]. C'est à l'aide d'un pareil nominalisme qu'Eunomius et d'autres ariens cherchaient à justifier philosophiquement leurs erreurs théologiques. Les divers concepts par lesquels nous pensons Dieu et distinguons ses attributs essentiels et ses attributs personnels n'ont, suivant eux, aucun fondement dans l'objet, mais seulement dans notre manière de le concevoir. Comme les divers noms qui signifient une même chose, ils ne sont que les signes différents d'un même objet. Les Pères de l'Église ont combattu cette théorie avec succès. Néanmoins, si nous ne la rencontrons plus dans la première moitié du moyen âge, on pourrait peut-être expliquer aussi cette circonstance par la raison que les écrivains ecclésiastiques de cette époque philosophaient à la manière de Platon plutôt qu'à celle d'Aristote et s'éloignaient ainsi des erreurs du nominalisme par toute la direction de leurs études. Au onzième siècle le nominalisme trouva en Roscelin un nouveau et très-ardent défenseur. S'étant laissé entraîner, lui aussi, à des erreurs sur le mystère de la Trinité, il fut condamné au concile de Soissons (en 1092). Vers le même temps, Gilbert de la Porrée excita une grande rumeur par sa doctrine sur les relations des personnes divines et des attributs divins avec l'essence de Dieu. Tandis que les ariens qui avaient embrassé le nominalisme contestaient à la distinction existant dans nos pensées tout fondement dans l'essence divine, Gilbert de la Porrée, au contraire, admettait en Dieu une distinction de l'essence et des attributs qui est absolument incompatible avec sa simplicité infinie. Aussi sa doctrine fut-elle

[1] Cf. Ritter, *Gesch. der Phil.*, t. III, l. XI, ch. v.

condamnée par l'Église au concile de Reims. On ne peut pas douter que Gilbert ne fût conduit à cette erreur par un réalisme exagéré ; mais, à cause de ses contradictions et de sa méthode d'exposition peu logique dont les théologiens se sont plaints de tout temps, on ne peut guère déterminer sa doctrine avec précision [1]. Il n'est guère plus facile de définir exactement, dans toutes ses parties, le système du nominaliste Roscelin. Du reste, cela n'est pas nécessaire dans l'étude que nous faisons ici ; car personne ne peut révoquer en doute que tous les théologiens célèbres de cette époque n'aient combattu aussi bien la doctrine de Roscelin que celle de Gilbert de la Porrée, gardant entre le nominalisme de l'un et le réalisme de l'autre ce juste milieu dont nous parlerons bientôt. Au douzième et au treizième siècle cette controverse était presque entièrement éteinte, et c'est au quatorzième siècle seulement que commence la lutte dont nous avons à nous occuper dans cette dissertation.

Duns Scot, probablement, ne concevait pas autrement que saint Thomas la réalité des concepts, mais ce qu'il enseignait sur l'unité et la distinction formelles des choses donna occasion à ses disciples d'établir sur l'existence de l'universel dans le particulier des propositions qui étaient en contradiction avec les doctrines dominantes à cette époque. Toute l'école de saint Thomas s'éleva contre ces doctrines nouvelles, et elle n'était pas seule à les combattre ; mais Occam leur opposa ce nominalisme qu'on affirme avoir remporté une victoire définitive parmi les scolastiques.

[1] Cf. Petavius, t. I, l. I, c. VIII. Ritter s'efforce en vain de démêler le vrai sentiment de Gilbert, d'une foule de textes équivoques et incohérents.

CHAPITRE II.

DU NOMINALISME.

I.

Doctrine du nominalisme.

150. Pour bien comprendre le nominalisme d'Occam et toute cette controverse, il faut d'abord diriger son attention sur la définition que les scolastiques donnaient de l'universalité [1]. L'universalité exprime une relation d'une seule chose avec plusieurs, et, selon la diversité de cette relation, l'universalité se divise en diverses espèces. La relation peut consister d'abord en ce que plusieurs choses sont désignées par le même *nom* ou peuvent être connues par le même *signe;* c'est ce qu'on appelle *universale in significando*. Mais l'universalité du *concept*, dont nous avons parlé jusqu'à présent, exige qu'une seule et même chose puisse être affirmée ou pensée de plusieurs; encore faut-il, pour que le concept soit vraiment universel, que la même chose convienne à toutes dans le même sens, par conséquent dans le sens propre, et non pas seulement dans le sens figuré ou analogique : *universale in prædicando*. Dans le sens strict du mot, l'universalité de l'être n'existe que si une même réalité se trouve identiquement en plusieurs choses ; c'est ainsi qu'Avicenne et d'autres philosophes arabes n'admettaient qu'un seul et même esprit animant tous les hommes : *universale in essendo*. Une même chose peut ensuite se rapporter à plusieurs, comme la cause se rapporte aux effets, et c'est ce qu'on

[1] Fonseca, *Metaph.*, l. V, c. I, Toledo, *Logica*. In præf. Porph. Conimbric. *Logica*, *Ibid.*

nomme *universale in causando*. Enfin de l'universalité du concept expliquée plus haut il faut distinguer l'universalité de la représentation, en vertu de laquelle nous pouvons connaître plusieurs choses par une seule représentation, non-seulement quant à ce qu'elles ont de commun, mais encore quant à leurs propriétés distinctives. La représentation claire et distincte de l'homme, par exemple, comprend en même temps son être sensible et son être raisonnable, et Dieu connaît toutes choses par une seule représentation, s'il est permis d'appeler ainsi son essence qui est le moyen de sa connaissance. Une telle représentation s'appelle, chez les scolastiques, *universale in repræsentando ;* toutefois, chez les nominalistes surtout, cette expression est souvent prise comme synonyme de *universale in significando*.

Il n'est pas question, dans la controverse actuelle, des représentations universelles dans le dernier sens (*universale in repræsentando*), ni de la cause universelle. Il s'agit donc ici des trois premières espèces d'universalité. Évidemment, on ne peut pas nier que nous ne puissions affirmer une même chose de plusieurs objets et penser ainsi plusieurs choses par une seule représentation. On se demande, par conséquent, s'il faut en chercher la raison uniquement dans le nom et dans nos pensées, ou bien, si et dans quelle mesure elle se trouve aussi dans la nature des choses, c'est-à-dire, pour parler le langage des scolastiques, si l'universel *in prædicando* ne suppose pas l'universel *in significando* ou même l'universel *in essendo*. Les nominalistes soutenaient la première hypothèse et disaient que l'universalité ne peut pas être affirmée des choses, mais seulement de nos représentations ; encore ne peut-elle convenir à ces dernières, sinon parce que la représentation, ressemblant en cela au nom, peut être pour nous le signe de plusieurs choses. Les formalistes soutenaient, au contraire, que notre représentation est universelle, parce que les choses le sont également.

Les autres réalistes (que désormais nous appellerons simplement réalistes) convenaient que les choses considérées en elles-mêmes, sans relation avec la connaissance, ne sont pas proprement universelles, mais ils affirmaient en même temps qu'on trouve néanmoins dans les choses le fondement de l'universalité de nos concepts. Toutefois il n'est guère facile d'exposer clairement ces diverses opinions en peu de mots; étudions-les donc plus intimement chacune en particulier.

151. Occam et son école, pour expliquer leur théorie, nous ramènent à la définition et à la distinction des *signes*. Le signe, disent-ils, est ce dont la connaissance nous fait arriver à la connaissance d'une autre chose [1]. Ressemblant en cela aux mots, les représentations par lesquelles nous connaissons sont aussi des signes des choses, mais elles se distinguent des paroles parce qu'elles sont des signes naturels. Un signe, en effet, est naturel lorsque, par lui-même ou par sa nature, il est propre à nous donner la représentation d'une autre chose; c'est ainsi qne la fumée est un signe du feu, le gémissement un signe de la douleur, et, en général, l'effet un signe de la cause. Mais un signe est arbitraire, lorsque sa relation avec la chose signifiée ne repose pas sur la nature, mais sur la libre volonté de l'homme. Le langage, de même que l'écriture, se compose de signes arbitraires, différents, par conséquent, chez les divers peuples et aux diverses époques. Le langage intérieur de l'âme ou la pensée est, au contraire, toujours et partout le même, parce que les signes dont l'âme se sert ne dépendent pas de notre libre choix, mais proviennent d'une influence naturelle des choses sur l'intelligence [2].

[1] Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire. (Occam. *Log.*, l. I, c. I.)

[2] Inter istos autem terminos (scriptum, prolatum et conceptum), aliquæ differentiæ inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animæ naturaliter significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutio-

Or les choses, poursuit Occam, produisent dans l'esprit une double espèce de représentations : les unes sont *déterminées* et nous font connaître le particulier par ses caractères distinctifs, tandis que par les autres, *indéterminées ou confuses*, nous ne pouvons pas en distinguer l'objet des choses qui lui ressemblent. De Socrate, par exemple, nous avons une représentation déterminée, si elle suffit pour le distinguer de Platon et de tous les autres hommes, et notre représentation est confuse lorsque nous ne pouvons pas le distinguer de tous les autres. Les représentations, ainsi que les noms, se distinguent donc en *particulières* et en *universelles* [1].

Voici donc comment Occam, partant de ces notions, résout la question, si l'universel dont on parle en logique est quelque chose de réel en dehors de l'âme qui le connaît : l'universel est particulier dans notre âme, mais universel en ce sens qu'il est un signe pour plusieurs choses. La parole pensée ou la représentation est, comme la parole écrite ou parlée, quelque chose de particulier, d'individuel, si nous la considérons comme existant dans l'âme. Lorsque ce phénomène particulier ne possède la relation qui en fait un signe que pour un seul objet, il n'est universel d'aucune manière (Socrate); mais, si cette relation existe pour un grand nombre de choses, il est universel en tant que signe (homme). Donc, il existe sans doute quelque chose qui peut être énoncé de beaucoup d'objets (*universale in prædicando*); mais ce n'est autre chose qu'une

nem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscumque. (*Log.*, l. I, c. I.)

[1] Res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendam ipsam confuse et ad concipiendam ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. (In l. I, dist. II, q. 7.)

représentation de notre âme qui est propre à être pour nous le signe d'un grand nombre de choses. L'universalité n'est, par conséquent, qu'une qualité de certains concepts [1].

152. Si l'on demande ensuite ce que sont en nous ces représentations ou signes, les nominalistes émettent deux opinions qu'ils regardent comme également probables. La première voit dans le signe intellectuel un fantôme ou une ombre dépourvue de toute réalité concrète; semblable à l'image réflétée par le miroir, il est sans doute nécessaire pour connaître, mais il n'a pas plus de réalité dans notre âme que l'image dans le miroir. Toute sa réalité consiste uniquement en ce qu'il est pensé. Nous connaissons par ce signe à cause de sa ressemblance avec la chose qu'il signifie; mais il est universel, parce qu'il se rapporte de la même manière à toutes les choses représentées, et que, par conséquent, tout en restant le même signe, il peut être affirmé de toutes [2]. La seconde opinion considère l'universel comme possédant, il est vrai, quelque réalité, mais seulement en tant que c'est une qualité ou un accident que l'âme a produit en elle-même. Cette qualité est universelle, parce qu'elle est propre par sa nature à signifier beaucoup de

[1] Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium...... Universale est una intentio singularis ipsius animæ nata prædicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus : ita quod per hoc quod ipsa nata est prædicari de pluribus non pro se sed pro illis rebus, illa dicitur universalis; propter hoc autem, quod est una forma existens realiter in intellectu, dicitur singulare. (Occam., *Log.*, l. I, c. XIV.)

[2] Universale non est res aliqua neque habet esse subjectivum i. e. esse reale et actuale (ce que nous avons appelé plus haut réalité objective), neque extra animam neque in anima, sed est quoddam fictum ab intellectu, habens tantum esse objectivum (réalité subjective, d'après notre terminologie) in anima, cujus esse non est aliud quam cogitari vel intelligi ab intellectu. . . . Et cum se habet indifferenter ad singularia, quæ repræsentat, dicitur universale; et illud est unum, quod invariatum prædicatur de multis. (Gabr. Biel., in l. I, *Sent.*, dist. II, q. 8.)

choses [1]. D'après Biel, Occam lui-même ne se serait prononcé ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux opinions ; il résulte toutefois de sa logique qu'il donnait la préférence à la seconde ou plutôt qu'il émettait une troisième opinion. Il ne voulait pas, à la vérité, que le signe universel fût quelque chose de purement fictif, mais il soutenait en même temps que la qualité ou la forme par laquelle nous connaissons n'est pas une chose distincte de l'acte intellectuel. Cette forme n'est pas une condition requise pour que la connaissance soit possible, telle que l'espèce intelligible des autres scolastiques, mais plutôt l'acte même de la connaissance [2].

Voilà les traits principaux du nominalisme ; plusieurs autres détails ou conséquences seront encore exposées dans le cours de cette étude.

II.

Raisons contre le nominalisme.

153. De tout temps on a reproché au nominalisme de rendre incertaine la vérité de nos connaissances et même de détruire toute science en tant que, comme spéculative,

[1] Secundus modus æque prohabilis est, tenens, quod universale est vera res et qualitas existens in mente : quæ ex natura sua est significativa rerum extra, sicut vox est signum commune plurium ex volunluntaria institutione ; et quodlibet tale, etiam genus generalissimum, est res realiter existens in anima et accidens animæ productum ab anima et res certi generis. (*Ibid.*)

[2] Sed quid est in anima id, quod est tale signum ? Dicendum est, quod circa istud sunt diversæ opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam ; alii quod est quædam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi ; alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora ; omnia autem, quæ salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto ; eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto : ergo præter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. (*Log.*, l. I, c. XII. Cf. Suarez, *de Anima*, l. III, c. I.)

elle est distincte de l'expérience. Les nominalistes toutefois n'avouaient pas cette conséquence et s'efforçaient de démontrer que leur système ne conduit pas fatalement à l'idéalisme et au scepticisme. Cherchant donc, pour échapper aux conséquences qu'on tirait de leurs principes, à expliquer leur doctrine, ils parlaient souvent de manière à paraître s'écarter du réalisme, tel du moins que saint Thomas le comprenait, dans les expressions plutôt que dans le fond. Aussi leur enseignement manque-t-il non-seulement de clarté dans l'exposition, mais encore de connexion intime et solide dans ses diverses parties. Voilà pourquoi les scolastiques, en les réfutant, disaient que les nominalistes partaient de principes erronés, mais que, s'effrayant des conséquences qui en découlent, ils s'embarrassaient en bien des contradictions pour les écarter. Voyons maintenant, comment les scolastiques, du seizième siècle surtout, jugeaient et réfutaient le nominalisme [1].

154. Héraclite et d'autres philosophes anciens avaient soutenu qu'il n'existe réellement que des choses individuelles, mobiles dans leur individualité. Or, comme la science traite plutôt de l'universel en tant que fondemeut immuable du particulier, ces philosophes ne reculaient pas devant la conclusion que toute science est absolument chimérique. Les nominalistes, également, placent à la tête de leur théorie le principe qu'il n'existe, dans la réalité, rien que du particulier. Mais, pour n'être pas obligés de nier aussi la possibilité de toute science, ils soutenaient que l'universel se trouve néanmoins dans les noms et dans les représentations des choses. Ils ne gagnent cependant rien par cette concession. Si, en effet, une même chose énoncée de beaucoup d'autres n'est la même que dans les noms et dans les concepts, sans l'être aussi dans la réalité, il s'ensuit que

[1] Fonseca, *In Metaph.* Arist., l. V, c. XXVIII, q. 2. Toledo, *in Logicam Arist.*, in Procem. Porph., q. 2. Conimbric., *ibid.*, q. 1.

l'ordre et les lois n'existent pas dans les choses, mais uniquement dans nos pensées et dans nos discours. De fait, cependant, l'ordre et la conformité aux lois que nous connaissons reposent entièrement sur ce que nous pensons comme commun à beaucoup d'individus, c'est-à-dire, sur la nature des choses. Si donc l'universel ne peut être considéré comme existant réellement dans les choses, nous ne pouvons pas regarder les choses individuelles comme subordonnées les unes aux autres ni comme régies par des lois générales. Le monde serait donc une masse d'individus dans laquelle manquerait tout ordre et toute règle. Or, si cette conséquence considérée en elle-même est absurde, il s'ensuit, en outre, que toute science est impossible. La science, comme telle, a précisément pour objet la recherche des lois qui gouvernent l'être et les phénomènes des choses et de comprendre ainsi la variété si grande qu'offre le monde réel. Elle doit, par conséquent, nous faire connaître cet universel qui est la cause de tout ce que nous savons des individus par l'expérience ou que nous désirons encore apprendre [1]. C'est ainsi que, comme le disait déjà Aristote, la médecine ne constate pas seulement les remèdes qui ont guéri tel ou tel individu, mais cherche encore à connaître la nature des maladies et des remèdes pour déterminer le traitement à suivre dans les cas particuliers. Donc, si l'universel n'est absolument rien dans les choses, mais seulement une qualité de certaines représentations, la science n'a pas d'objet réel et n'est autre chose qu'un jeu ou une vaine combinaison de nos concepts (n. 38).

155. Comment donc les nominalistes cherchent-ils à éviter ces conséquences? Voici ce qu'ils disent : Le prin-

[1] Nisi particularium inconstantia et infinitas rata ac certa communium naturarum conditione quasi colligatur, dissoluta erit et tumultuaria omnis rerum tractatio.... Philosophia omnisque scientia, quæ proprie hoc nomine censetur, aliquid commune tradit, quod causa sit eorum, quæ in multis particularibus quæruntur. (Fonseca, *l. c.*)

cipe admis par tous les philosophes, que l'objet propre de la science est l'universel, doit s'entendre des noms et des concepts universels ; mais il existe néanmoins une science réelle ou une science des choses. Il n'est pas nécessaire pour cela que ce qui est exprimé par les concepts généraux existe hors de l'esprit pensant ; il suffit qu'il y ait hors de l'esprit beaucoupde choses particulières qui, à cause de leur ressemblance commune, puissent être désignées par le même concept [1]. La représentation indéterminée, de l'animal, par exemple, n'exprimant pas ce qui distingue un animal de l'autre, peut servir de signe pour tous les animaux. Toutes les fois, par conséquent, que nous faisons abstraction de ce qui distingue les animaux les uns des autres, cette représentation peut être mise dans nos pensées à la place de tous les animaux particuliers. Ainsi, bien que dans les choses il n'y ait rien d'universel, nous obtenons cependant la connaissance des choses par les représentations qui sont des signes universels, et c'est en ce sens qu'il y a une science des choses.

156. Mais on reconnaît facilement l'inanité de ce faux-fuyant, si l'on se rappelle les considérations faites plus haut sur l'objet de la science. La réponse des nominalistes peut avoir un double sens. Le premier serait celui-ci : En tant que la science connaît par le moyen des concepts, elle a pour objet l'universel; mais, en tant qu'elle s'applique aux choses existantes, son objet est le particulier. Or voilà ce qui est absolument faux, non-seulement parce que le moyen de la connaissance n'en est pas l'objet, mais encore parce que la science doit s'appliquer aux choses concrètes pour y chercher l'universel. Assurément, elle s'occupe aussi du parti-

[1] Nihil refert ad scientiam realem, ut talis dicatur, an termini propositionis scitæ sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stent pro rebus extra..... Et sic de rebus est scientia de rebus singularis, non universalibus, intelligitur, quod est de universalibus prædicabilibus pro rebus. (Biel, in l. 1, dist. II, q. 4.)

culier, mais ce n'est, je le répète, que parce qu'elle tend à connaître le particulier par l'universel. Nous ne voulons pas dire, toutefois, que la science possède un moyen général de se représenter beaucoup de choses particulières, mais qu'elle découvre en ce que les individus ont de varié, de mobile et d'accidentel, l'être permanent et en lui la cause des accidents, l'unité de la variété des choses et la loi de leurs transformations. En disant donc que la science s'applique à l'universel et qu'elle atteint cependant la réalité concrète, on veut dire précisément que son objet est l'universel dans les choses. Il reste ainsi toujours vrai que les nominalistes, en niant l'objet véritable de la philosophie, rendaient cette science impossible.

L'autre interprétation dont leur réponse est susceptible tendrait à dire qu'il y a une double science dont l'une s'applique aux seules représentations, l'autre aux choses mêmes. Or, c'est à la première seulement, qui est la logique, que se rapporte le principe : *scientia est de universalibus*, mais il ne vaut pas pour la seconde. Cependant, non-seulement cette réponse ne résout pas la difficulté, mais même elle montre avec une plus grande évidence les contradictions du nominalisme avec ses propres principes. On ne résout pas ainsi la difficulté, parce qu'il resterait toujours vrai que la science qui s'occupe des choses serait privée de son objet propre et, par conséquent, aussi de toute vérité. Mais, dans les principes du nominalisme, peut-on du moins concevoir la science logique? Lorsque les nominalistes désignent les universaux comme objet de cette science, ils n'entendent pas parler, sans doute, de chacun des concepts universels qui se trouvent dans l'âme de quelque homme déterminé, ni même de l'ensemble des concepts qui existent dans toutes les âmes humaines. Il s'agit donc plutôt de ce que tous les concepts de même espèce ont de commun, c'est-à-dire, de leur nature intrinsèque ou de leurs propriétés naturelles. Voilà ce qu'ils considèrent et

sur quoi ils fondent leurs démonstrations ; c'est par là qu'ils expliquent tout ce que la logique enseigne. Si donc ce que nous pensons comme universel possède la réalité dans chacun de nos concepts, le principe du nominalisme se trouve ainsi réfuté ; mais, si l'on ne peut affirmer cette réalité, la logique, ainsi que toutes les autres sciences, n'est autre chose qu'une vaine combinaison de noms et de signes[1].

157. On démontrait encore d'une autre manière qu'avec les principes du nominalisme on ne peut asseoir la science sur un fondement solide. Quand nous avons un concept universel, par exemple de l'homme, nous pensons par lui quelque chose de distinct du concept même, et c'est de ce quelque chose que nous énonçons les diverses propositions que nous pouvons émettre, disant, par exemple, que l'homme est un être raisonnable à la fois et sensible, que par sa nature il est mortel, etc. Car il est évident que ces propositions appliquées au concept ou à la représentation qui existe dans notre entendement seraient fausses et même vides de sens. Les nominalistes, naturellement, n'en disconviennent pas, mais ils prétendent que ce quelque chose que nous connaissons par le concept, et de quoi nous énonçons diverses propositions, ce sont les choses particulières dans leur existence concrète dont le concept est le signe commun. Mais quelles sont ces choses particulières ? Car ce n'est pas, sans doute, tout l'ensemble de ces choses? Car ce que nous affirmons de l'homme, nous le disons aussi bien de chacun en particulier que de tous ensemble, et non-seulement des hommes qui existent réellement, mais encore de ceux qui peuvent exister. En outre, tel ou tel homme particulier ne peut pas même être l'objet du concept. Lorsqu'en effet nous ne considérons, par exemple en Aristide, que la nature humaine, abstraction faite de tous les accidents, cette nature sans doute, comme les nominalistes assurément l'accordent, est

[1] Cf. Fonseca, *loc. cit.*

en lui différente de celle de Périclès. Le concept « homme » n'exprime pas quelque nature humaine individualisée ou avec ses caractères individuels, mais seulement ce qui est commun à toutes les natures individuelles. C'est parce que, en faisant abstraction de tout ce qui est individuel, nous saisissons, en chaque homme, uniquement ce quelque chose de commun qui est le fond intime de la nature humaine, que le concept de l'homme devient pour nous un principe de connaissance. C'est ainsi seulement que la masse des individus acquiert pour nous l'unité, c'est-à-dire devient une espèce ou un genre ; c'est ainsi seulement que nous pouvons comprendre la multiplicité des choses particulières par l'unité de l'universel et reconnaître, par conséquent, ce qui dans l'individu est propre, accidentel et mobile. Si donc ce qui est commun ou se retrouve dans tous les individus n'avait aucune réalité en dehors de l'esprit pensant, toutes nos connaissances qui se rapportent aux choses elles-mêmes n'auraient aucun fondement réel.

Il est donc hors de doute que le nominalisme, poussé à ses dernières conséquences, se perd dans un septicisme idéaliste.

III.

Doctrine d'Occam sur le concept considéré comme signe.

158. Pour confirmer ces arguments que nous venons de faire valoir contre le nominalisme, Ritter relève en plusieurs endroits[1] que dans ce système les représentations ne seraient plus que des signes des choses et que, par conséquent, la science ne serait qu'un enchaînement de signes. A la vérité, dit-il, on les considérait comme des signes naturels, indépendants de toute convention arbitraire ; toutefois on enseignait en même temps que la nature produit ses si-

[1] Tom. VII, p. 580 et ss.

gnes comme nous, c'est-à-dire; sans manifester par eux la nature des choses. La fumée, par exemple, n'a aucune ressemblance avec le feu, ni le gémissement avec la douleur. En cela, cependant, Ritter semble aller trop loin. D'abord, que nos représentations soient des signes et qu'elles se distinguent des paroles en ce qu'elles n'ont pas été inventées par les hommes, mais fournies par la nature même, c'est une doctrine qui n'appartenait pas exclusivement aux nominalistes; les réalistes enseignent la même vérité et l'expliquent, en outre, en apportant précisément les exemples que nous venons de rappeler [1]. Toutefois, en se servant de ces comparaisons, ils n'avaient qu'un seul but, c'était de faire comprendre la différence des représentations en tant que signes naturels et des paroles qui sont des signes arbitraires. Il était loin de leur pensée de les assimiler sous tout rapport à la fumée et aux gémissements, signes du feu et de la douleur. Les signes naturels sont généralement des effets de la chose signifiée, et c'est également ainsi que nous devons considérer les représentations, en ce sens du moins que nous ne pouvons pas les former sans une influence immédiate ou médiate de l'objet. Les scolastiques comparaient la formation des concepts à la génération, parce que la faculté de connaître *conçoit* en quelque sorte par l'influence de l'objet et en produit en elle-même l'image [2]. Les représentations ont donc ceci de commun avec la fumée et les gémissements qu'elles sont des signes naturels, mais elles s'en distinguent en ce qu'elles sont les copies des choses engendrées par la nature même, ce qu'on ne peut dire de tous les signes naturels, en particulier, de la fumée et des gémissements en tant que signes du feu et de la douleur. Par conséquent, puisque les nominalistes ne contestent pas cette doctrine commune des péripatéticiens,

[1] Voyez leurs commentaires sur Περὶ ἑρμην., seu de interpretatione lib. I, c. I.
[2] Maurus, Quæst. phil., vol. I, q. 2. Cf. ci-dessus, n. 21, 89.

nous devons entendre dans le sens de cette doctrine ce qu'ils disent des concepts considérés comme signes des choses. D'ailleurs, ils ne manquent pas non plus de déclarer expressément leur pensée sur ce point. Tout en soutenant que ce par quoi le principe connaissant possède en lui-même l'image de la chose connue n'est pas distinct de l'acte de la connaissance, ils ne nient pas, cependant, que le connaissant n'ait en lui, par cet acte, l'image de la chose connue. Ils disent même expressément que les représentations peuvent prendre dans nos pensées la place des choses, que le concept d'*homme*, par exemple, peut être mis au lieu de Socrate, parce que les représentations appartiennent à l'espèce de signes qui sont absolument semblables aux choses signifiées [1].

159. Mais, si ces explications mettent les nominalistes à l'abri du reproche que leur fait Ritter, nous y trouvons,

[1] A l'endroit cité, nous lisons chez Biel : « Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se ejus similitudinem, quæ talis est in esse objectivo, qualis est res extra, quæ fingitur, in esse subjectivo; sicut artifex videns domum extra, similem fingit intra similem non realiter, quia illud fictum nihil reale est, sed ideo similem, quia tale est in esse objectivo, h. e. in interiori apparentia vel repræsentatione, qualis est domus extra in esse subjectivo.... Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi.... et vocatur proprie conceptus participialiter, i. e. objectum, quod tamen concipitur *et propter illam similitudinem in esse objectivo naturaliter repræsentat rem extra, et supponit pro ea.* Actus intelligendi sunt naturales similitudines rerum, a quibus formantur, (et) quæ sunt objecta rerum, nec oportet ponere aliquod objectum medium inter cognitionem intellectivam actus et reale ejus objectum. Dicuntur autem hujusmodi actus figmenta : quia talia (quidem) sunt in repræsentando rem, quales sunt res repræsentatæ; non autem talia in existendo, i. e. in qualitatibus realibus, quia (actus intelligendi) sunt qualitates spirituales, objecta vero frequenter res materiales : sunt autem naturaliter similes in repræsentando, quia repræsentant res distincte cum suis habitudinibus, sicut sunt realiter; non autem sunt similes in essendo, quasi actus haberent esse reale aut qualitates reales ejusdem speciei cum suis objectis. » (Sur cette distinction entre *esse reale* et *intentionale*, voyez ci-dessus, n. 19.)

toutefois, une nouvelle preuve de l'incohérence de leurs discours et de l'absence d'une logique rigoureuse. D'après eux, nous recevons d'un même objet diverses représentations, les unes déterminées, les autres confuses ; les premières sont des concepts particuliers, les secondes des concepts universels. Mais par une représentation confuse ils n'entendent pas, comme on pourrait le croire, un concept vague et obscur ; mais plutôt des concepts par lesquels nous ne distinguons pas l'objet de tous les autres par son caractère individuel. Quoique, par ce concept, nous ne percevions pas tout ce qui est dans l'objet, cependant, ce que nous en connaissons, nous le percevons d'une manière distincte, tel qu'il est dans la réalité. Voilà ce qui est clairement exprimé dans le passage que nous venons de citer [1]. Or, si ce que nous pensons par un concept universel se retrouve dans les choses individuelles que nous concevons par ce moyen, et cela de manière qu'elles correspondent parfaitement au concept, comment les nominalistes peuvent-ils alors nier l'unité des choses et la réalité de l'universel que défend l'école de saint Thomas ? Voilà ce que les réalistes leur objectaient. Pour éviter le scepticisme qui découle de leurs principes, les nominalistes recouraient à des explications et à des affirmations qu'il leur aurait suffi de poursuivre et de pénétrer pour comprendre la fausseté de leurs principes.

160. Nous ne voulons pas dire, cependant, que la doctrine des nominalistes sur les représentations considérées comme signes ait été, sous tout rapport, exacte et généralement admise parmi les scolastiques; au contraire, même dans cette théorie, nous trouvons l'erreur qui caractérise leur système. Les réalistes convenaient qu'on peut donner

[1] Repræsentant, disait Biel, res distincte cum suis habitudinibus, sicut sunt realiter.

aux concepts le nom de signes, mais ils faisaient remarquer en même temps plusieurs différences. Non-seulement les concepts se distinguent, en tant que signes naturels, des mots ou des signes arbitraires, et, en tant que copies fidèles des choses, de tous les autres signes naturels, mais en outre ils diffèrent de tous les signes en général ; parce que, pour connaître une chose par eux, nous n'avons pas besoin de connaître auparavant les concepts eux-mêmes. Pour connaître la pensée au moyen de la parole, il faut avoir connu d'abord cette parole, et, pour deviner la tristesse de l'âme par les traits du visage, il faut avoir observé auparavant ces traits. Il n'en est pas ainsi des représentations. L'image de l'objet connu est à la vérité en nous par la représentation, mais nous ne connaissons pas d'abord l'image et par elle ensuite la chose ; car la seule présence de l'image suffit pour que l'intelligence perçoive la chose elle-même. Celle-ci est donc le premier et le propre objet de l'intelligence. Pour comprendre cela, rappelons-nous qu'on ne doit pas se figurer l'image sensible ou l'image intelligible, ainsi que les matérialistes le voulaient, comme quelque chose qui vient du dehors se joindre à l'âme ; il faut plutôt la concevoir comme une modification produite en elle. La connaissance se forme en nous, parce que l'âme, par sa propre activité, bien que sous l'influence de l'objet, se rend elle-même semblable à cet objet. Voilà l'être idéal que les choses ont en nous et sans lequel nous ne pourrions pas connaître la réalité qui existe hors de nous. Mais si la connaissance suppose en nous l'image de la chose ou une certaine ressemblance du sujet connaissant avec la chose connue, il ne s'ensuit pas que nous devions connaître cette ressemblance avant de connaître la chose elle-même. Nous ne pouvons, tout au contraire, connaître l'acte et le moyen de la connnaissance que par la réflexion sur la connaissance déjà existante de la chose (n. 39). La réalité externe est donc toujours la

première chose connue, tandis que le concept par lequel nous connaissons est l'objet secondaire de la connaissance [1].

161. Voilà pourquoi les réalistes font remarquer que la représentation existant en nous ne peut pas être appelée un signe, ou bien il faut modifier la définition du signe que nous avons donnée dans les termes mêmes d'Occam. D'après cette définition, en effet, nous arrivons par la connaissance du signe à la connaissance de la chose signifiée [2]. Comme, par conséquent, cette définition ne s'applique pas aux concepts, il faut élargir davantage la définition du signe et appeler ainsi tout ce qui peut représenter quelque chose dans l'intelligence [3]. On divisait donc les signes en deux classes : l'une comprend les images ou ressemblances des choses qui, par cela seul qu'elles sont imprimées dans l'âme, conduisent à la connaissance des choses ; à l'autre classe appartient ce que nous devons connaître d'abord pour connaître ensuite autre chose [4]. Les nominalistes maintenaient, au contraire, la définition stricte du signe, parce que, d'après leur théorie, c'est réellement la représentation inté-

[1] Sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefaciens est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus super se ipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. (S. Thom. *S.*, p. 1, q. 85, a. 2.)

[2] Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire.

[3] Signum est, quod potentiæ cognoscenti aliquid repræsentat. (*Conimb. Log. De interpr.*, l. I, c. I, q. 1, a. 1.)

[4] Formalia signa sunt imagines et similitudines rerum, quæ potentiis consignatæ ducunt in rerum notitiam; instrumentalia, quæ cognita efficiunt alterius rei cognitionem. (*Ibid.*, q. 2, a. 1.)

rieure, et non la chose distincte de nous, qui est l'objet propre et immédiat de l'acte intellectuel [1].

Saint Thomas avait déjà montré en cela la source des erreurs qu'on reproche d'ordinaire aux nominalistes. L'objet de nos connaissances intellectuelles, dit-il [2], est aussi l'objet de toute science. Si, par conséquent, ce que nous connaissons intellectuellement n'était autre chose que des images existant dans notre âme, aucune science n'aurait pour objet propre les choses qui existent hors de nous, mais elles ne traiteraient toutes que des représentations ou espèces intelligibles qui sont en nous. Cette supposition est évidemment aussi fausse que la théorie platonicienne d'après laquelle la science n'a pas pour objet le réel ou ce qui est idéal dans les choses concrètes, mais les idées subsistantes en elles-mêmes hors des choses. De même donc que les platoniciens ne pouvaient pas passer du monde idéal au monde réel (n. 24), de même les nominalistes ne parvenaient jamais, au moyen des représentations subjectives, jusqu'à la vérité objective des choses. Dans leur théorie, il faudrait même plutôt admettre, ce qui conduit au scepticisme le plus absolu, que tous les jugements sont également vrais. En effet, nos jugements sont vrais, lorsque nous jugeons les divers objets de notre pensée tels qu'ils sont. Or, nous voyons toujours la représentation comme elle est. Donc, si c'est la représentation et non la chose qui est l'objet propre de notre intelligence, il s'ensuit que tous nos jugements sont vrais. Saint Thomas, à l'endroit cité, explique cela par un exemple tiré de la perception des sens. Le malade qui juge que le miel est amer aurait parfaitement raison, si par le miel on n'entendait pas la substance ainsi désignée, mais l'impression sensible qu'il en reçoit. Le même principe vaut aussi pour les jugements fondés

[1] Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi. (Gabr. B., *l. c.*)

[2] *S.*, p. 1, q. 85, a. 2.

sur des représentations intellectuelles, supposé que nous connaissions seulement ces représentations sans atteindre les choses représentées et que nos jugements se rapportent exclusivement à ces représentations.

C'est ainsi que l'école de saint Thomas avait combattu le nominalisme considéré sous ses divers aspects. Voyons maintenant en quoi consistait le réalisme qu'elle défendait.

CHAPITRE III.

RÉALISME DE SAINT THOMAS.

162. Après avoir vu saint Thomas s'élever si énergiquement contre le nominalisme et censurer si sévèrement les erreurs de ce système, il pourrait nous sembler étrange de retrouver dans les écrits du saint docteur presque textuellement quelques-unes des propositions sur lesquelles Occam aussi bien que Biel insistent beaucoup. En effet, il soutient, lui aussi, que les choses considérées en elles-mêmes n'ont aucune universalité et qu'elles ne reçoivent ce caractère que de l'esprit qui les connaît. Les représentations des choses sont universelles, selon lui, uniquement parce qu'une seule et même représentation peut être le moyen par lequel nous connaissons beaucoup de choses. Et, chose remarquable, le saint docteur se sert ici de la comparaison que nous rencontrons aussi chez les nominalistes : une représentation est universelle, comme l'est une statue qui serait l'image, non d'un seul homme, mais de plusieurs[1]. Mais, bien que ces propositions paraissent sentir fortement le nominalisme, elles n'excluent point, dans l'ensemble de la doctrine de saint Thomas, la réalité des concepts ni l'objectivité de l'universel. On ne peut, en effet, mettre en question que la représentation intellectuelle ne soit universelle dans le sens indiqué par saint Thomas ; car cela est évident. Il s'agit donc de savoir si elle l'est seulement dans ce sens-là, ou bien si l'universalité du concept n'a pas plutôt son fondement dans les choses, de sorte que la représentation universelle comme

[1] Opusc. 30. (*De Ente et Essentia*), c. IV.

telle possède également la vérité objective. Or voici en résumé la doctrine habituelle des réalistes.

L'universel est défini par Aristote, et avec raison, tantôt comme *l'un* qui peut être *énoncé* de beaucoup, tantôt comme *l'un* qui peut *exister* en beaucoup d'individus. Comme, en effet, l'affirmation est vraie ou fausse selon que la chose est ou n'est pas, une même chose ne peut s'énoncer de plusieurs comme réelle ou possible, à moins qu'elle n'existe réellement ou qu'elle ne puisse exister en plusieurs. Dans la première définition, Aristote parle, par conséquent, de l'universel logique, tandis que, dans la seconde, il a en vue l'universel métaphysique. Or il est évident que, d'après cette définition, l'universel n'existe pas seulement dans nos représentations, mais encore dans les choses. Cette vérité n'exclut point que l'universalité ne convienne pas aux choses considérées en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles sont en relation avec l'intelligence ; voilà pourquoi saint Thomas dit fréquemment que ce n'est pas l'essence en elle-même, mais l'essence connue des choses qui est universelle. Écoutons les explications qu'il nous donne sur ce point.

163. Ce que nous appelons universel, c'est la nature ou l'essence de la chose, peu importe que celle-ci soit substance ou accident. Or la nature ou l'essence peut être considérée sous trois aspects : d'abord, selon l'être qu'elle possède dans les individus existants ; ensuite, d'après l'être idéal qu'elle a dans l'esprit connaissant ; enfin en elle-même, lorsque, en faisant abstraction des deux manières d'être précédentes, nous considérons exclusivement ce qui convient à l'essence comme telle [1]. Considérée ainsi d'une manière abs-

[1] Triplex est alicujus naturæ consideratio : una prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide ; alia vero est consideratio alicujus naturæ secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absoluta,

traite, la nature renferme seulement ce sans quoi la chose ne peut exister réellement. Or, quoique, pour cette raison, nous devions affirmer tout le contenu du concept de tous les individus qui tombent sous lui, il ne s'ensuit pas, cependant, que l'essence considérée purement en elle-même soit universelle; c'est plutôt le contraire qu'il faut en conclure. C'est précisément parce que tout ce qui est contenu dans l'essence comme telle, par exemple, dans l'essence de l'homme, doit se trouver dans tous les individus ou dans tous les hommes, que chaque individu, chaque homme, par exemple, serait universel, si l'universalité était un attribut de l'essence comme telle. Mais cela est absurde; car, dans chaque homme, non-seulement les accidents qui le distinguent des autres hommes, mais encore les propriétés essentielles par lesquelles il leur ressemble sont quelque chose d'absolument individuel, quelque chose qui lui appartient exclusivement. La nature humaine en Socrate est une autre nature que celle qui existe en Platon, et, par conséquent, elle n'est pas commune quant à son être réel et physique. L'universalité ne se trouve, cependant, que là où une même chose est commune à un grand nombre. Les mêmes raisons prouvent donc aussi que l'essence ne peut être universelle quant à l'être qu'elle possède dans les individus[1]. Si l'universalité n'appartient ni aux propriétés essentielles primaires

prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quæ per se competunt tali naturæ. (Quodl. VIII, q. 1, a. 1.)

[1] Natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse (sive in singularibus sive in intellectu)... et hæc natura sic considerata est, quæ prædicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu (conceptu) hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas, et hoc falsum est: quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est. Similiter etiam non potest dici: quod ratio

qui constituent l'essence, ni aux qualités essentielles secondaires qui, dans les individus, découlent de l'existence, que faut-il conclure sinon qu'elle convient à l'essence seulement en tant qu'elle est connue?

Comme, par la représentation sensible, l'esprit connaît les choses d'après leurs phénomènes et avec tous leurs accidents, il perçoit, par la représentation intellectuelle, l'essence sans les conditions contingentes. En outre, l'esprit, en connaissant ainsi, fait abstraction non-seulement de ce qui change dans les phénomènes, mais encore de la propriété distinctive de l'être particulier, ou de tout ce qui est individuel, et il forme ainsi le concept de la pure essence. C'est par ce concept qu'il connaît de la même manière tous les individus, par exemple, tous les hommes en tant qu'hommes. Le concept, se rapportant ainsi aux choses individuelles, devient pour l'esprit un concept générique ou spécifique, c'est-à-dire un concept universel[1].

164. Saint Thomas fait donc consister ici la relation d'*une* chose à plusieurs qui rend le concept spécifique ou général, en ce que beaucoup d'individus peuvent être conçus par une seule et même représentation. Mais peut-on conclure de là ce que les nominalistes soutenaient, à savoir que les concepts et les noms seuls, à l'exclusion de la nature des choses, doivent être appelés universels? Dans le passage cité, saint Thomas affirme le contraire; c'est préci-

generis accidat naturæ humanæ secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. (Opusc. 30, *De Ente et Essentia*, c. IV.)

[1] Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quæ sunt extra animam : prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei. (*Ibid.*)

sément dans la nature des choses qu'il voit la raison pour laquelle les concepts peuvent être universels. Lorsqu'on dit, c'est ainsi qu'il s'exprime, qu'il est propre au genre ou à l'espèce (à l'universel) de pouvoir être affirmé de beaucoup de choses, on ne veut pas dire par là que ce soit le concept du genre ou de l'espèce, mais bien l'objet du concept ou la nature des choses qu'on peut affirmer d'un grand nombre d'individus [1]. Ce n'est donc pas la représentation comme telle, mais plutôt ce qu'elle contient, la chose représentée, qui, selon saint Thomas, est l'*un* affirmé de plusieurs, c'est-à-dire l'universel [2]. Voici comment, en d'autres occasions, il fait connaître son sentiment sur cette question avec encore plus de netteté :

Il y a des choses qui, d'après tout leur être complet en lui-même, existent hors de l'esprit pensant ; par exemple, tel homme déterminé, telle pierre, etc. ; d'autres n'existent d'aucune manière en dehors de l'esprit, comme les songes et les produits de l'imagination. Enfin il en est qui ont leur fondement dans la réalité, mais qui ne reçoivent que de l'activité de l'esprit connaissant leur être propre et complet : à cette dernière classe de choses appartient, par exemple, la vérité. La réalité des choses est

[1] Id, cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine Animal. (Opusc. 30, *De Ente et Essentia,* c. IV.)

[2] Dans le commentaire sur les livres d'Aristote, *de Anima*, on trouve une exposition courte et lucide de toute la théorie des universaux, *in lib. II, lect.* 12. Nous citerons seulement les dernières phrases : « Naturæ communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse, quod habet in intellectu : sic enim solum est unum de multis prout intelligitur præter principia, quibus unum in multa dividitur ; unde relinquitur, quod universalia secundum quod sunt universalia non sunt nisi in anima. Ipsæ autem naturæ, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus ; et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas prædicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species. »

le fondement de la vérité, mais la vérité elle-même consiste en ce que les choses sont connues telles qu'elles sont. Considérée d'après son être propre (*formaliter*), la vérité est donc dans l'esprit, mais dans les choses elle existe d'après son fondement (*fundamentaliter*). La connaissance divine, sans doute, ne présuppose pas, pour être vraie, la réalité des choses créées, puisque, au contraire, leur existence suppose plutôt la connaissance de Dieu. Néanmoins la science divine, qui précède l'existence des choses, est une connaissance de ces choses par leur fondement suprême, c'est-à-dire par Dieu lui-même; aussi ne possède-t-elle la vérité, sinon parce que Dieu connaît les choses dans leur fondement telles qu'elles sont. Il reste ainsi toujours vrai que la vérité, par son être propre (formel), est dans l'intelligence et que par son fondement elle existe dans les choses. C'est pourquoi nous n'appelons les choses vraies que dans leur relation avec la connaissance. La même chose doit se dire de l'universel : quant au fondement, il existe dans les choses; quant à son être formel, il est dans l'esprit[1]. Dans l'universel il faut distinguer la chose même, ou ce qui est universel, de son universalité. Ce à quoi l'universalité convient est dans

[1] Eorum, quæ significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quædam enim sunt, quæ secundum esse totum completum sunt extra animam, et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo, lapis. Quædam autem sunt, quæ nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimæræ. Quædam autem sunt, quæ habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animæ, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis; cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species.... Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo, quo est..... Ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est (per quamdam assimilationem) in cognitione intellectus. (In l. I, dist. XIX, q. 5, a. 1.)

les choses, c'est leur nature ou leur essence; l'universalité, au contraire, par son fondement, est sans doute contenue dans cette nature, mais elle n'existe actuellement que dans l'esprit ou dans la pensée [1]. Écoutons l'explication plus précise que saint Thomas nous donne de cette doctrine. Une nature, dans la réalité, existe en beaucoup d'individus, comme, par exemple, la nature humaine, ou bien elle ne se trouve qu'en un seul individu, comme la nature du soleil. Ce n'est que dans l'esprit connaissant qu'elle est en même temps une et multiple, parce que l'objet, un en lui-même, que l'esprit connaît, existe réellement ou du moins peut exister en beaucoup d'individus, tandis que cela n'est pas vrai pour la nature qui existe en elle-même hors de l'esprit. En elle-même, la nature existe nécessairement avec ses caractères propres individuels, mais aucune nature ne peut être multipliée avec ces propriétés individuelles. Chaque homme, par exemple, n'est pas seulement homme, mais il est encore nécessairement tel homme déterminé et non un autre; or il ne peut pas être multiplié par ce qui fait de lui tel homme déterminé, mais seulement quant à ce par quoi il est homme. Comme, par conséquent, dans la réalité des choses, la nature n'existe pas sans les propriétés individuelles, mais seulement dans la connaissance de l'esprit, il s'ensuit qu'elle n'est également universelle que dans cette même connaissance.

Cependant cette universalité que l'espèce des choses

[1] Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu.... Humanitas, quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum. (*S.*, p. 1, q. 85, a. 2.)

possède dans l'esprit connaissant a son fondement dans les choses elles-mêmes. Car, si l'esprit conçoit comme multiple, c'est-à-dire, comme genre ou espèce, ce qui dans la réalité est un, cela n'est possible que s'il conçoit cette essence, une en elle-même, comme pouvant être multipliée. En outre, si par le concept générique il considère les individus multiples existant dans la réalité comme formant quelque chose d'*un* en soi, cela s'explique encore seulement, parce qu'il reconnaît dans tous ces individus, malgré toute la diversité des propriétés individuelles, une parfaite égalité de l'essence ou la même essence multipliée. L'universalité du concept ou du nom suppose donc nécessairement une nature qui existe ou du moins peut exister aussi bien en un grand nombre d'individualités qu'en une seule [1].

Nous pouvons nous contenter ici de cette rapide exposition des doctrines du réalisme ; car ce que nous aurions encore à ajouter, pour les défendre ou pour les mieux expliquer, trouvera sa place dans les chapitres suivants.

[1] Omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem vel secundum rationem saltem : sicut natura humana est communis multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum : potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare hoc ipso quod est singulare est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. (*S.*, p. 1, q. 13, a. 9.)

CHAPITRE IV.

DU FORMALISME.

I

Exposition de la doctrine du formalisme.

165. D'après la théorie des réalistes que nous venons d'exposer, ce ne sont pas seulement, il est vrai, les noms et les représentations des choses qui sont universelles, mais encore les choses elles-mêmes ; toutefois les choses ne le sont pas sans une relation avec l'intelligence. Dans les choses considérées en elles-mêmes on ne trouve que le fondement de leur universalité, tandis que l'universalité même se forme seulement lorsque les choses sont connues. Cette théorie ne satisfaisait pas quelques partisans de Duns Scot qui croyaient pouvoir démontrer par les principes de leur maître que les choses sont universelles avant d'être connues et indépendamment de toute connaissance. Scot, en effet, parle souvent d'une certaine unité (et par conséquent d'une distinction) *formelle* qui tiendrait le milieu entre l'unité *réelle* et celle qui est purement *intellectuelle ou logique*. Si ces termes doivent être entendus dans le sens que leur donnent quelques-uns de ses disciples, il faut avouer qu'on pourrait en déduire une universalité existant dans les choses avant toute connaissance. Nous avons donc à étudier plus intimement la nature de cette unité et de cette distinction que Scot appelle formelles, pour mieux comprendre le forma-

lisme des scotistes dans ses rapports avec le réalisme de saint Thomas.

166. Dans tous les êtres finis il doit y avoir une différence entre l'essence commune à l'espèce et les propriétés individuelles; ce par quoi l'homme est homme doit être différent de ce par quoi il est tel homme déterminé. Cette proposition ne souffrirait aucune difficulté, si ces propriétés individuelles n'étaient autre chose que les accidents par lesquels, dans notre connaissance expérimentale, nous distinguons les unes des autres les choses d'une même espèce. Lorsque nous voulons nous représenter distinctement quelque homme, nous pensons à son origine, à sa taille, à son caractère, à ses talents, etc. Cependant tout cela pourrait être en lui autrement, sans qu'il cessât non-seulement d'être homme, mais encore tel homme déterminé et non un autre. En dehors de tous les accidents, il y a, par conséquent, dans son essence, c'est-à-dire, dans ce qui ne peut être en lui autre qu'il n'est, quelque chose qui le distingue de tous les autres hommes. Ce qui est ainsi essentiel à l'individu comme tel est appelé par les anciens *differentia individualis*, pour la distinguer de la *différence spécifique*, par laquelle les espèces d'un même genre sont distinguées les unes des autres (n° 36).

Or, si les individus acquièrent, par cette différence individuelle, l'être déterminé qui distingue chacun de tous les autres, ils reçoivent aussi par le même moyen l'unité propre (*unitas singularis, individualis*). Un être possède l'unité, lorsqu'il n'est pas divisé en lui-même et, par là-même, distinct de tout autre être. L'unité suprême se trouve donc là où il n'y a aucune espèce de composition et où, par conséquent, toute distinction ou séparation est absolument impossible, c'est-à-dire, en Dieu seul. La composition multiple et variée, qui peut exister dans les êtres privés de cette simplicité, suppose une égale variété dans l'unité qui leur convient. Si maintenant nous ne considérons que l'unité

par laquelle une chose est *un être ou une substance indivise*, en faisant abstraction de tout accident, nous trouvons d'àbord précisément cette unité individuelle qui, comme telle, est opposée à l'universalité. L'universel possède également l'unité, à laquelle il ne répugne pas que l'être indivisible en lui-même se retrouve en beaucoup de choses distinctes entre elles. L'individuel, au contraire, a l'unité à tel point qu'il ne peut d'aucune manière exister dans un autre, en restant ce qu'il est. L'universel doit donc être considéré comme une réalité supérieure ayant sous lui une certaine multiplicité dans laquelle il se distribue en quelque sorte, de façon, toutefois, que cette réalité soit tout entière en chaque individu et que, partant, chacun soit pleinement tout ce qu'est l'universel. L'individuel, au contraire, ne peut se résoudre en multiplicité par une semblable communication ou participation, de manière que plusieurs choses soient ce qu'il (l'individuel) est[1].

167. En réfléchissant sur cette nature de l'unité individuelle, on ne peut guère contester le principe sur lequel s'appuient les nominalistes, à savoir que *tout ce qui existe réellement est individuel*. Tout ce qui existe en réalité possède, en effet, nécessairement un être propre et, dès lors, déterminé, par lequel il est cet être distinct, de telle sorte qu'il ne puisse être en même temps un autre ou plusieurs autres. Or les réalités concrètes ne reçoivent cette détermination que de leur unité individuelle. Tous les scolastiques s'accordaient donc avec les nominalistes en ce point que rien ne peut exister qui ne soit individuel ; aussi

[1] Comme les anciens définissaient l'universel logique : *unum quod prædicari potest de multis*, et l'individuel logique : *unum quod prædicari non potest de multis*, ainsi distinguaient-ils l'universel métaphysique, ou *unum quod esse potest in pluribus, ita in iis multiplicetur et quodlibet eorum sit idem quod ipsum*, de l'individuel métaphysique, en le définissant : *unum quod esse non potest in pluribus, ita ut in iis multiplicetur, et quodlibet eorum sit idem quod ipsum.*

rejetaient-ils unanimement la théorie platonicienne, qui admet des êtres universels distincts des individus, par exemple, un homme universel distinct des divers hommes qui existent, un homme, par conséquent, dont l'existence ne serait pas individuelle [1]. Mais de ce que toute existence concrète est individuelle, peut-on conclure immédiatement qu'elle ne soit universelle sous aucun rapport? Ne pourrait-il donc pas y avoir dans les êtres quelque chose qui en fasse des individus, et quelque autre chose qui les rende universels? L'universel ne peut pas devenir existant, sans recevoir l'unité propre aux individus; faut-il, cependant, qu'il perde l'unité qui lui est propre, et cette unité ne peut-elle pas exister dans les choses en même temps que l'unité individuelle? Voyons ce que pensaient sur ce point les formalistes.

168. Comme, dans les choses corporelles, c'est la forme qui détermine la matière, on donne en général le nom de forme à l'essence ou à ce par quoi les choses ont leur être propre. On parle donc aussi de la forme de l'esprit et même de Dieu, entendant par là ce qui est propre à l'esprit ou à Dieu. De là vient que chez les scolastiques l'unité formelle est synonyme d'unité de l'essence (*unitas essentialis*) et qu'elle n'est pas opposée, comme dans la terminologie moderne, à l'unité réelle, comme si elle était purement logique ou existant seulement dans la pensée. L'unité formelle, dans la philosophie ancienne, est, par conséquent, l'unité que tout être, idéal ou existant, possède en tant qu'il a une nature déterminée. Mais comment cette unité formelle se rapporte-t-elle à l'unité individuelle, ainsi qu'à l'unité de l'universel opposée à cette dernière? Comme nous venons de le voir, il faut distinguer, dans tout être fini, l'essence, commune à l'espèce, des propriétés individuelles. Or, partout où il y a distinction, les choses distinctes doivent avoir leur unité, chacune pour soi; car, si les

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. v, sect. 1.

choses sont distinctes les unes des autres, c'est une conséquence immédiate de l'indivisibilité qui constitue l'unité. Si donc la nature considérée en elle-même est distincte de l'individualité, l'unité formelle doit aussi être distincte, de la même manière, de l'unité individuelle. Mais faut-il aussi, pour la même raison, identifier l'unité formelle avec l'unité qui rend les choses universelles? Les formalistes répondent affirmativement, et c'est en cela surtout que consiste la théorie sur l'unité formelle qui leur est propre. Cette unité se distingue, d'après leur théorie, de l'unité appelée universelle par les scolastiques en ce point seulement, que cette dernière dénomination exprime une propriété des choses qui résulte de leur unité formelle, à savoir, l'universalité. Or, que veut dire cela? Ce ne peut être, sinon que les choses sont multipliées par l'individualité distincte de leur nature, tout en conservant leur unité, parce que, dans toutes les choses de même espèce, existe une nature numériquement une et identique sous les diverses individualités [1]. Cette théorie se distinguerait donc de celle de Platon en ce que, d'après ce dernier, l'idée ou l'essence existerait réellement en dehors des choses comme universelle, tandis que les formalistes soutenaient que l'essence en tant qu'universelle existe dans les individus mêmes. La nature humaine ne serait donc pas la même dans les divers hommes, parce qu'elle a, en tous, les mêmes caractères ou la même manière d'être, pouvant ainsi être conçue par un même concept; mais parce qu'elle est la même en tous et par l'être et par le nombre.

[1] Mansorius, *de Re universali*, c. V et VI.

II.

Si l'unité formelle des choses renferme en elle-même leur universalité (1).

169. Occam et ses disciples, ainsi que les thomistes et tous les réalistes modérés, observent d'abord, contre le formalisme, qu'on y affirme des créatures un mystère plus incompréhensible que celui de la sainte Trinité. Comme la nature divine existe en trois personnes sans se multiplier, c'est également ainsi que, d'après les formalistes, la nature créée, celle de l'homme par exemple, existe en d'innombrables individus. Et comme en Dieu il y a bien pluralité de personnes, mais non de nature, ainsi il y aurait dans les créatures pluralité d'individus, bien qu'il n'existe dans chaque espèce qu'une seule nature. Or, dans les créatures, une pareille manière d'être ne serait pas seulement mystérieuse, incompréhensible, mais absolument absurde. En effet, dans les personnes divines, il n'y a point de pensées ou de volontés différentes, point de vicissitudes et de changement d'état; mais, dans les hommes, cette nature unique aurait dans les divers individus les pensées, les désirs et les sentiments les plus opposés; bienheureuse dans les saints, elle serait réprouvée dans les impies. Ces conséquences, et d'autres encore auxquelles les formalistes ne pouvaient échapper, rendaient la fausseté de leur système trop évidente, pour qu'ils n'eussent pas cherché à lui donner une autre interprétation. Mais dans ces tentatives ils se rapprochaient tellement des opinions de saint Thomas qu'il ne

[1] Voir sur toute cette question principalement, Suarez, *Metaph.*, disp. VI, per totum.

restait guère encore de différence que dans la manière de s'exprimer, ou bien ils se perdaient en des subtilités où nous ne voudrions pas les suivre [1]. Examinons donc plutôt ce que les partisans de saint Thomas enseignaient sur l'unité formelle et sur sa relation avec l'unité individuelle et l'unité universelle. Nous y trouverons la réfutation du formalisme non-seulement par l'absurdité des conséquences qui en découlent, mais encore par la fausseté des principes qu'il professe.

170. Si nous considérons, disait plus haut saint Thomas, la nature des choses dans l'être qu'elle a dans les choses mêmes, elle est nécessairement individuelle, singulière ; si, au contraire, nous la considérons telle qu'elle est dans l'esprit, elle est universelle. Mais si, en faisant abstraction de la réalité qu'elle possède dans les choses et dans l'esprit connaissant, nous considérons la nature en elle-même, elle n'est ni universelle, ni singulière ou individuelle. Voilà comment, dans cette controverse avec les formalistes, s'expriment les disciples de saint Thomas sur la triple unité des choses.

Toute chose qui existe est une ; mais, pour qu'elle soit quelque chose d'universel, elle doit être une de manière qu'elle puisse être multipliée sans perdre son unité ; en un mot, l'unité propre à l'universel suppose la possibilité de la multiplication. Par contre, une chose est individuelle, lorsqu'elle ne peut être multipliée sans perdre sa propre unité ; par conséquent, l'unité individuelle exclut la possibilité de la multiplication. Mais que faut-il dire de l'unité formelle ? Elle ne renferme ni n'exclut la possibilité de cette multiplication ; aussi n'est-elle opppoée ni à l'unité individuelle ni à l'unité universelle. Expliquons ceci. L'unité formelle n'étant autre chose que l'espèce d'unité dont un être est doué

[1] C'étaient surtout les scotistes plus récents qui cherchaient à transformer le formalisme par divers moyens. Un des plus distingués est Mastrius, *Log.*, disp. IV, q. 1.

par sa nature ou son essence, nous ne pouvons pas concevoir un être sans cette unité. Il la possède, dès qu'il a une nature déterminée; or aucun être ne peut exister sans que sa nature soit déterminée. On ne peut donc pas douter que cette unité formelle ne doive aussi être affirmée de Dieu. Mais, comme dans l'être existant par lui-même l'essence se confond avec l'existence, il ne peut y avoir en lui qu'une unité individuelle, mais non l'unité universelle. Quel que soit le principe qui rend les choses individuelles (*principium individuationis*), toujours est-il que l'individualité est inséparable de l'existence. Comme Dieu existe par son essence, il doit aussi avoir par son essence sa manière d'être individuelle, et ainsi son essence ne peut être conçue comme universelle. Une essence ne peut, en effet, être universelle que si elle peut exister, numériquement distincte, en plusieurs individus, sans s'identifier, par conséquent, avec l'individualité. Ainsi toutes les raisons qui prouvent l'unité essentielle de Dieu montrent également que la nature divine est nécessairement individuelle et qu'elle ne peut pas être universelle [1]. Mais, dira-t-on, est-ce que, d'après les enseignements de la foi, la nature n'est pas commune en Dieu aux trois personnes divines? Assurément, néanmoins cette nature commune n'est pas universelle, mais absolument singulière et individuelle (*natura singularis et individua in tribus personis subsistens*). Le dogme catholique consiste précisément, d'après les définitions que l'Église opposait aux erreurs de l'abbé Joachim, en ce que la nature divine

[1] Voici comment saint Thomas démontre l'unité de Dieu : « Illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est communicabile. Illud enim, unde Sortes est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari, nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possunt esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra (q. 3, a. 3) ostensum est: secundum idem igitur est Deus et hic Deus. (*S.*, p. 1, q. 11, a. 3.)

est identique dans les trois personnes par le nombre et non par la seule qualité.

La nature divine possède l'unité formelle la plus parfaite ; une unité telle qu'il serait, néanmoins, absurde de la concevoir comme universelle. Donc, l'unité formelle ne renferme pas l'unité universelle, et il faut chercher, pour l'universalité que nous affirmons des natures créées, un autre fondement que l'unité formelle. Voilà ce qu'il s'agissait de démontrer contre les formalistes.

171. Avant de poursuivre cette étude, nous devons faire ressortir encore une conséquence qui découle de ce que nous venons de dire et qui est très-importante pour la théorie des universaux. La raison pour laquelle l'essence divine ne peut être universelle, c'est qu'elle ne peut exister en plusieurs individus comme numériquement distincte, et cela ne se peut, parce qu'elle est individuelle par elle-même. L'essence divine enfin se confond avec l'individualité de Dieu, parce qu'elle est aussi son existence, c'est-à-dire, parce que Dieu existe par lui-même. La raison dernière de l'universalité des choses finies ne doit se trouver que dans leur être fini ou en ce qu'elles n'existent pas par elles-mêmes. Leur nature est universelle, parce qu'elle peut être multipliée; or elle ne peut être multipliée, sinon parce que, dans les choses finies, les propriétés individuelles ne sont pas l'essence même; et leur individualité est distincte de leur essence, parce que leur être même s'en distingue et est ainsi contingent. La dernière raison pour laquelle une nature créée peut être conçue comme universelle est donc toujours son *caractère de créature*, tandis que la raison prochaine et immédiate se trouve dans la possibilité de sa multiplication.

« Mais, dira-t-on, cette possibilité est seulement le fondement ou la cause pour laquelle une nature créée est universelle ; elle ne constitue pas l'universalité même. » Sans doute ; c'est même en cela que consiste proprement la doc-

trine des réalistes. Voilà précisément pourquoi ils enseignent qu'on ne peut trouver dans les choses que le fondement ou la raison pour laquelle elles peuvent être conçues comme universelles, et non l'universalité elle-même. Selon leurs principes, les choses de même espèce ne peuvent être multipliées de manière que la même essence, numériquement, commence à exister en plusieurs individualités, mais seulement, parce que plusieurs choses parfaitement égales par l'essence reçoivent l'existence et se distinguent ainsi par leur individualité. L'essence est donc aussi bien multipliée que l'individualité, et les choses n'ont pas *une même essence*, mais seulement une essence *de même espèce*. En réalité, par conséquent, les choses de même espèce forment une pluralité réelle dont les diverses parties se ressemblent à la vérité, sans toutefois avoir une unité proprement dite. Elles ne reçoivent cette unité que dans l'esprit qui les connaît, parce que, à cause de la ressemblance de leur nature, il peut les penser par un même concept. Il n'existe ainsi dans les choses qu'une double unité : l'unité de l'essence, appelée aussi formelle, et l'unité de l'existence qui se confond avec l'unité individuelle. L'unité propre à l'universel a sans doute son fondement dans la nature des choses, mais elle n'est actuelle et complète que dans l'esprit connaissant.

Si donc les formalistes prétendent que l'universalité est réelle dans les choses mêmes et indépendamment de toute relation avec l'esprit qui les connaît, de sorte que chaque espèce d'êtres n'aurait qu'une seule essence existant en un grand nombre d'individualités, ils s'appuieraient en vain, ainsi que nous l'avons prouvé, sur l'unité formelle des choses. Voyons maintenant s'ils peuvent défendre leur système par leur théorie sur la distinction formelle dont on a si souvent parlé.

III.

De la distinction appelée formelle.

172. D'après la définition de l'unité formelle dont nous venons de parler, on croirait que par distinction formelle il faut entendre celle qui existe dans les choses par suite de l'unité de leur essence ; peut-être même cette expression se rencontre-t-elle quelquefois, chez les anciens, dans cette acception. Mais chez les partisans du système scotiste on y attache un autre sens. Nous tâcherons d'exposer leur opinion avec toute la précision et la clarté dont elle est susceptible.

Ce que nous concevons, dans une chose, par un concept universel peut s'énoncer de plusieurs autres, tandis que ce que nous y percevons par un concept particulier (individuel) ne peut être affirmé que d'une seule chose déterminée et doit être nié de toutes les autres. La distinction du concept universel et du concept individuel, pour être fondée, présuppose, dans les choses elles-mêmes, quelque distinction entre leur essence et leurs propriétés individuelles. Les réalistes admettaient cette distinction, tandis que les nominalistes voulaient que toute distinction de ce genre fût fondée uniquement sur la nature de notre intelligence sans aucun fondement dans la réalité. En outre, si les choses de même espèce sont *unes* par l'essence et *multiples* seulement par leur individualité, il faut, à plus forte raison, affirmer la distinction entre l'essence et l'individualité. Cette essence *une*, en effet, se rapporterait alors aux diverses individualités presque comme la substance une et indivisible de l'âme aux pensées et aux divers états qui s'y succèdent. Les formalistes reculaient, cependant, devant l'affirmation d'une distinction *réelle* entre l'essence et les propriétés in-

dividuelles, parce qu'elle leur paraissait heurter trop évidemment la vérité. Ils eurent donc recours à une distinction qui, sans être réelle, existe néanmoins dans les choses, même abstraction faite de la connaissance, et cela non-seulement *quant au fondement* (*fundamentaliter*), mais encore *actuellement* (*actu*) et ils appelaient cette distinction *formelle* (*distinctio formalis*). Étudions-la encore plus intimement.

173. De tout temps on a parlé en philosophie d'une double distinction, selon que les choses que nous distinguons sont diverses en elles-mêmes ou seulement dans nos pensées. La première espèce de distinction est appelée *réelle* (*distinctio realis*), l'autre *intellectuelle, mentale* ou *de raison* (*distinctio mentalis*, *rationis*). Cette dernière suppose dans les représentations d'une même chose une certaine diversité. Toutefois, cette diversité des représentations peut n'être fondée que sur notre pensée, lorsque, par exemple, l'objet de deux ou de plusieurs représentations est le même, de sorte qu'elles ne diffèrent que par la manière dont elles le représentent. C'est ainsi que par une représentation nous pouvons concevoir la chose définie (par exemple homme), tandis qu'une autre nous fait connaître l'objet d'une manière plus claire et plus distincte par la définition (être raisonnable et sensible). L'une pourrait encore représenter l'objet en tant que concret, pendant que l'autre le concevrait comme abstrait, lorsque, par exemple, nous distinguons Dieu et la divinité. Mais, d'autre part, les représentations, tout en s'appliquant au même objet, peuvent encore différer par leur contenu ou leur matière, lorsque, par exemple, chacune représente sans doute le même objet, sans toutefois exprimer tout ce qui est en lui cognoscible. Ainsi par le concept de créateur nous ne concevons Dieu que dans ses rapports avec le monde, et lorsque nous l'appelons tout-puissant, nous nous le représentons par une de ses perfections. La distinction qui repose sur

une semblable diversité des concepts n'est donc pas fondée uniquement sur nos pensées; elle a son fondement dans les choses. On en comprend la nécessité par les limites de notre intelligence qui ne peut pas concevoir son objet d'une manière adéquate. La distinction de raison se divise donc en deux espèces : l'une est *purement de raison* (*pure mentalis, sine fundamento in re*) ; l'autre a un fondement réel (*cum fundamento in re*), et on l'appelle aussi *virtuelle* (*virtualis*).

La distinction réelle a lieu, lorsque non-seulement le concept, mais encore l'être d'une chose diffère de l'être d'une autre, bien qu'il ne soit pas nécessaire pour cela que l'un puisse exister séparé de l'autre ou sans l'autre. Quoique la pensée ne puisse pas exister hors de l'esprit, elle en est cependant réellement distincte; car, bien que la pensée ne soit autre chose que l'esprit agissant par sa faculté intellectuelle, cette activité doit être regardée comme quelque chose de réel, distinct de l'être de l'esprit ou de sa substance. Lorsque, comme dans notre exemple, les choses distinctes ne sont pas réellement séparées, mais réunies dans un même être, il est souvent très-difficile, sinon impossible, de déterminer si la distinction, faite par l'intelligence, a seulement son fondement dans les choses, ou si, abstraction faite de nos pensées, elle existe dans les choses mêmes. On ne peut douter, comme nous venons de le dire, qu'il n'y ait une distinction réelle entre la faculté de penser et la pensée elle-même qui en est l'exercice. Les philosophes s'accordent également à dire que cette distinction n'existe pas entre les diverses forces ou facultés intellectuelles qui agissent en nous, lorsque nous pensons. Nous distinguons ainsi la faculté de connaître par des concepts, de juger et de raisonner, mais il est hors de doute que cette faculté, quant à son être, ne soit une et indivisible. C'est la même force qui se manifeste de diverses manières et produit divers effets. Mais, comme nous ne percevons pas cette force

telle qu'elle est en elle-même, dans la substance de notre esprit, ne la connaissant que par ses effets, nous nous rendons compte de sa nature et de ce qu'elle contient par diverses représentations formées sur ces effets. C'est donc une distinction que nous faisons uniquement par notre pensée, quoiqu'elle ait son fondement dans la réalité. Toutes les facultés spirituelles de l'âme, telle que l'intelligence et la volonté, ne sont-elles distinctes que de cette manière, ou bien sont-elles distinctes aussi par leur être, c'est une question difficile à résoudre. Les écrivains modernes, il est vrai, se prononcent avec une grande assurance contre la distinction réelle, mais les penseurs les plus célèbres de l'antiquité étaient loin d'être d'accord sur ce point.

174. Or quelques scotistes croyaient pouvoir soutenir que souvent on trouve dans les choses mêmes non-seulement le fondement d'une distinction établie par la raison, mais cette distinction elle-même, sans que néanmoins elle soit du nombre de celles qu'on nomme réelles. Ils admettaient, par conséquent, une quatrième espèce de distinction qui se tient au milieu entre la distinction de raison *cum fundamento in re*, et la distinction réelle; ils l'appelaient *distinctio formalis* ou *distinctio ex natura rei*. Duns Scot parle souvent de cette distinction que parfois il nomme aussi *virtualis;* mais on ne voit pas clairement ce qu'il entendait par là. D'ordinaire, il ne l'oppose qu'à la distinction *purement mentale ou de raison,* disant qu'elle est plus que celle-ci, sans cependant être réelle. Il semble donc que par la *distinction de raison* il entend celle qui n'a d'autre fondement que notre manière de concevoir les choses, partant, celle qu'on nomme *pure mentalis*, de sorte qu'en se servant du terme *ex natura rei,* il n'aurait voulu dire autre chose que ce que les autres scolastiques expriment par la clause *cum fundamento in re.* Il est du moins certain que quelques-uns de ses disciples l'expliquent ainsi, surtout là où il traite des attributs de Dieu.

D'autres, au contraire, persistent à soutenir que la distinction formelle n'a pas seulement son fondement dans les choses, mais y est actuelle, quoiqu'elle soit moindre que la distinction réelle. Cette dernière, avons-nous dit, existe là où l'être de l'un se distingue de l'être de l'autre. Or, comme tout ce qui possède l'être à un degré quelconque est appelé *chose* (res) dans le langage commun des philosophes, cette définition signifie par conséquent que la distinction réelle suppose une distinction *entre choses*. On le définit aussi : *Distinctio inter rem et rem* ou *rei a re*. Ces scotistes postérieurs soutenaient donc qu'il existe dans le monde non-seulement des choses, mais encore des *réalités* (*realitates*) auxquelles on ne peut donner le nom de choses. La distinction réelle, disent-ils, a lieu entre les choses, tandis que la distinction formelle existe entre *de pures réalités*, dites aussi *formalités* (*rationes formales*). Par réalités, ils entendent tout ce dont on peut donner une définition qui lui soit propre, et que nous pouvons distinguer dans les choses par un concept propre. Les choses, au contraire, ne comprennent que ce qui a un être propre, séparé ou du moins séparable d'un autre, quoique peut-être, après la séparation, il ne puisse pas persévérer dans l'existence. D'autres expliquent aussi cette distinction des choses et des réalités par leur origine : la chose, disent-ils, reçoit l'être de l'action physique de sa cause, tandis que la réalité n'a pas, dans la chose, sa cause physique, mais seulement son principe métaphysique[1]. Telle serait la distinction entre l'essence et les attributs qui en dérivent nécessairement.

[1] Per rem intelligitur omne id, quod per veram efficientiam et physicam causalitatem accipit esse, sive solitarie existere possit sive non ; et ita se habent omnes physicæ entitates, omnes nimirum substantiæ sive completæ sive incompletæ, ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta sive respectiva..... Per realitatem omne id intelligendum venit, quod per se non recipit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum, sed per simplicem dimanationem metaphysicam. (*Log.*, disp. I, q. 5, a. 2.)

Les scotistes admettaient ainsi dans les choses mêmes, outre la distinction réelle, cette autre distinction qu'ils appelaient *formelle;* les nominalistes, au contraire, niaient que, dans ce qui n'est pas distinct quant à l'être, on pût trouver ne fût-ce que le fondement des distinctions établies par notre pensée. Les nominalistes rejetaient, par conséquent, avec la distinction formelle des scotistes ou formalistes, la distinction virtuelle des réalistes et ne reconnaissaient ainsi que deux sortes de distinctions : l'une, *réelle,* suppose une certaine diversité dans l'être des choses, l'autre, *mentale,* ne repose que sur une certaine diversité de nos représentations. Cette dernière n'a de fondement que dans notre intelligence et n'est point fondée dans la nature des choses.

175. Or, pour voir comment on défendait la doctrine commune contre ces deux opinions opposées, nous ne les considérerons pas à un point de vue général, mais plus spécialement par rapport à la question qui nous occupe à présent.

Pour que non-seulement nos représentations, mais encore les choses soient universelles, il faut, disions-nous plus haut, que dans chacune il y ait une certaine distinction entre sa nature et son individualité. Cette distinction, d'après les réalistes, n'est autre que la distinction *virtuelle,* partant celle qui se trouve seulement dans l'être des choses quant au fondement, et ne devient actuelle que dans notre pensée. D'après les formalistes, la nature, sans doute, n'est pas distincte, dans la chose même, de l'individualité, comme une chose l'est d'une autre, mais comme une chose l'est d'une réalité ou formalité. Les nominalistes, de leur côté, soutenaient que la distinction entre l'essence et l'individualité est seulement fondée sur notre manière de nous représenter les choses et non dans les choses elles-mêmes; c'est donc une distinction purement mentale.

Mais que peuvent répondre les nominalistes aux arguments que déjà nous avons fait valoir contre leur théorie?

La nature d'une chose peut se retrouver en beaucoup d'autres, et, par conséquent, peut être multipliée, tandis que l'individualité d'une chose ne peut exister en aucune autre. Une chose ne peut donc être individuelle que si, outre sa nature, elle contient quelque chose qui rend cette multiplication impossible. De plus, si chacune était individuelle par son essence même, sans que d'autres conditions fussent exigées, elle serait nécessairement unique dans son espèce, c'est-à-dire, il ne pourrait pas exister d'autres choses de même espèce, absolument comme il n'y a qu'un seul Dieu, parce que son essence est individuelle par elle-même. Or, s'il en est ainsi, il n'y a dans la réalité ni genres ni espèces de choses, mais seulement une masse d'individus. A ces raisons, les nominalistes ne peuvent répondre autre chose, sinon que la nature, qu'on dit exister en plusieurs choses, est seulement pensée ou purement fictive, et que, par conséquent, la diversité des genres et des espèces n'existe effectivement que dans nos représentations. Mais cette réponse rend toujours plus manifeste que le nominalisme détruit toute science. Nous distinguons, sans doute, les individus par certains caractères accidentels, mais ce qui leur est essentiel en tant qu'individus, ou leur individualité, nous reste complétement inconnu. Nous savons bien qu'ils ont leur être propre qui leur donne leur détermination individuelle, mais nous ne percevons pas en elle-même cette détermination (n. 36). De l'essence des choses ou de ce qu'elles sont en elles-mêmes, nous savons seulement ce qui est renfermé dans le concept de l'espèce. Voilà pourquoi toute notre science, ou toute connaissance des choses qui dépasse les phénomènes accidentels, est fondée sur ce concept. Si donc ce concept et les distinctions génériques et spécifiques qui en dépendent ne sont pas fondés dans les choses elles-mêmes, mais seulement dans notre manière de les concevoir, toute notre science n'est plus

qu'une pure fiction, une vaine combinaison de concepts sans valeur.

176. Or les formalistes soutiennent que, pour éviter cette erreur, il est nécessaire d'admettre entre la nature des choses et leur individualité une autre distinction que celle qu'on nomme virtuelle, et de reconnaître dans les choses, en vertu de cette distinction, une universalité actuelle. C'est ainsi seulement, disent-ils, que la science repose sur un fondement solide. Mais en est-il véritablement ainsi? Le réalisme de saint Thomas ne suffit-il pas pour assurer à nos pensées la vérité objective? Selon ce réalisme, d'abord l'objet de nos concepts existe réellement, car c'est la nature des choses, le principe de leur être propre. Le concept reçoit, à la vérité, la forme de l'universalité de notre pensée; car la nature qui se trouve en plusieurs choses n'est pas *une* dans un sens réel ou physique, ni, par conséquent, numériquement. Toutefois, que nous la concevions comme une seule chose existant en beaucoup d'individus, c'est à-dire comme générique ou spécifique, c'est ce qui n'a pas sa raison d'être dans la constitution de notre intelligence seulement, mais plutôt dans la nature même des choses. On se l'explique, en effet, par la raison que le principe de leur être propre peut être réellement multiplié, de sorte que, dans chaque individu, se retrouve invariablement tout ce que le concept renferme. Or, s'il en est ainsi, les lois d'après lesquelles nous pensons sont en harmonie avec les lois qui régissent les choses. Les genres et les espèces n'existent pas seulement dans notre intelligence qui distingue et combine, mais aussi dans la réalité, bien que ce ne soit pas par une connexion physique des individus, mais en vertu des lois qui règnent sur tous les êtres finis.

On dit communément qu'une chose ne peut exister telle que nous la concevons par le concept, et cela est vrai, même en faisant abstraction de l'universalité avec laquelle nous la

pensons. Néanmoins cette vérité ne renverse pas ce que nous venons de dire, à savoir, que dans chaque individu se retrouve, même sans aucun changement, tout ce que le concept renferme. Une chose ne peut exister en réalité telle que nous la concevons intellectuellement, parce que, dans l'existence concrète, elle a nécessairement, outre les déterminations renfermées dans le concept, quelques autres propriétés et avant tout celles qui constituent son individualité; car c'est une conséquence nécessaire de son être fini et créé. Pour que nos pensées possèdent la vérité, il n'est certainement pas nécessaire que, dans la chose elle-même, les déterminations non comprises dans le concept soient distinctes par l'être de celles que le concept renferme. De ce que par la pensée nous distinguons ce qui dans les choses est *un*, il suit sans doute que nous ne les concevons pas par des concepts adéquats, mais on ne peut pas en conclure que ces concepts soient faux.

177. Les formalistes s'inscrivent en faux contre ces principes, « Pour distinguer, » répliquent-ils, « les choses par les concepts en genres, espèces et individus, il faut y concevoir quelques déterminations comme communes, d'autres comme propres, et, partant, se représenter les choses, d'une part, comme semblables et, d'autre part, comme différentes. Si donc les déterminations, celles du genre et de l'espèce aussi bien que celles de l'individu, n'étaient pas actuellement distinctes les unes des autres dans les choses mêmes, nos conceptions ne pourraient pas prétendre à la vérité. Car ce qui est *un* et indivisible dans son être ne peut pas s'accorder en partie avec un autre et en différer en partie. Pour que l'animal, par exemple, appartienne au même genre que la plante, en tant que la vie végétative leur est commune, tandis que par la sensibilité qui le distingue, l'animal forme une espèce à part, il faut que, dans son être même, ce par quoi il vit soit distinct de ce par quoi il éprouve des sensations. Que cette distinction ne

constitue pas une diversité semblable à celle qui existe entre deux principes unis, on l'accorde. Mais, si cette double faculté de vivre et de sentir ne met pas, dans l'être même, une autre distinction actuelle, l'être de l'animal serait totalement différent de celui de la plante et ne pourrait pas, comme dans nos concepts, lui ressembler en partie et en partie en différer. Il faut donc admettre, outre la distinction réelle telle qu'elle existe entre deux principes, une distinction formelle qui peut aussi exister entre de simples propriétés. »

Pour bien comprendre cette objection et la réponse qu'on peut y faire, il faut distinguer l'essence d'avec les diverses facultés qui y résident comme dans leur principe commun. Que ces facultés, c'est-à-dire, dans l'animal, la vie purement végétative et la force sensitive, dans l'homme, ces deux forces et en outre la faculté de penser, soient distinctes de l'essence dont elles émanent et, partant, aussi entre elles, c'est ce que les réalistes soutenaient également contre les nominalistes. Ils regardaient, toutefois, cette distinction comme réelle et, par conséquent, comme bien différente de la distinction formelle des formalistes qu'ils n'admettaient nulle part. Or, tout en affirmant cette distinction des facultés, pouvaient-ils néanmoins soutenir la simplicité de l'essence? Ils le pouvaient assurément ; car, si une essence ne peut être le fondement commun de plusieurs facultés distinctes sans être divisée en elle-même, une même puissance ne pourrait pas être la source de plusieurs forces, et une force indivisible en elle-même ne serait pas capable de produire des effets différant entre eux. Comme par le même sens il peut y avoir diverses perceptions, et comme de la sensibilité une en elle-même procèdent les facultés assurément diverses de voir, d'entendre, ainsi l'essence peut être également le principe indivis de la force vitale et de la sensibilité.

Toutefois, puisque ces diverses facultés ont leurs racines

dans l'essence, chacune y suppose une manière d'être ou une qualité qui lui correspond. L'essence de l'animal est en elle-même aussi indivise que celle de la plante ; toutefois, pour qu'elle puisse être le principe non-seulement de la force vitale, mais encore d'une certaine faculté de connaître, elle doit avoir une autre qualité ou nature. Voilà donc ce qui nous autorise à distinguer dans l'essence diverses propriétés selon la diversité des forces dont elle est le principe commun. Connaissant les forces uniquement par les effets, et l'essence par les facultés qui se révèlent dans les effets, sans la percevoir immédiatement, nous ne pouvons nous rendre compte distinctement de ce que le concept de l'essence renferme, qu'au moyen de concepts qui distinguent et séparent ainsi. Si, par conséquent, nous considérons l'essence tantôt comme principe vital, tantôt comme principe de connaissance, cette distinction, bien qu'elle n'existe pas réellement dans l'essence même, a cependant son fondement dans sa nature ou dans ses propriétés. Partant, nos pensées fondées sur ces concepts, qui séparent et combinent, sont conformes à la vérité.

S'il en est ainsi, la solution de l'objection exposée plus haut n'offre aucune difficulté. En effet, si la distinction dont nous parlons a son fondement dans les choses mêmes, et si, à cause de cela, nos pensées reposent sur la vérité, nous pouvons affirmer des choses qui ne s'accordent pas en tout, mais cependant en quelques-unes de leurs propriétés essentielles, qu'elles sont en toute vérité semblables et différentes à la fois, et les distinguer ici en genres et en espèces. Pour expliquer ceci, servons-nous encore de l'exemple déjà apporté. D'après les principes du réalisme, nous devons concevoir l'essence de l'animal comme principe de vie et comme principe de la connaissance sensible, sans toutefois supposer en lui, pour cette raison, une division quelconque. Il s'ensuit, assurément, que non-seulement l'essence de l'animal en général, mais même le principe de la vie végé-

tative, si toutefois nous le considérons tel qu'il existe *in concreto* et non *in abstracto*, ressemble et diffère en même temps de l'essence de la plante. Il lui ressemble en tant que force vitale ; il en diffère, parce qu'il est un principe de vie doué en même temps de connaissance. Pareillement, il faut convenir que le principe des perceptions sensibles, étant aussi force vitale, est en même temps semblable et différent de l'essence de la plante. Évidemment, on ne peut voir en cela une contradiction.

178. Il n'en est pas autrement, lorsque nous comparons ensemble des êtres distincts seulement comme individus de la même espèce. La nature de Pierre, par exemple, est parfaitement égale à la nature de Paul, en tant que l'une est comme l'autre une nature humaine, mais elle en diffère aussi en tant qu'elle est telle nature déterminée, c'est-à-dire, la nature de Pierre. Mais il n'est pas nécessaire pour cela que, dans la même nature, ce qui est commun à l'espèce ou l'essence soit réellement différent de ce par quoi elle est singulière, c'est-à-dire, de l'individualité, comme si la nature individuelle était composée de ces deux éléments. S'i en était ainsi, nous devrions également supposer la même distinction et composition à l'égard de l'individualité. Ou bien les individualités elles-mêmes n'ont-elles pas quelque chose de commun à toutes et quelque chose de propre à chacune en particulier ? Ces distinctions et ces compositions se répéteraient ainsi jusqu'à l'infini. Sans doute, même dans la théorie du réalisme, il faut accorder cela pour les concepts, mais dans la pensée on ne trouve qu'une progression *indéfinie* de distinctions et de compositions, tandis que dans l'essence des choses elles devraient être véritablement *infinies*.

Nous devons concevoir l'individualité, non comme un accident qui s'ajoute à l'essence d'une chose, mais comme une manière dont l'essence existe ; c'est la première manière d'être par laquelle l'essence reçoit, avec l'existence, un être

déterminé. En tant qu'elle est une semblable manière d'être, l'individualité ne présuppose pas dans la chose quelque être actuel auquel elle viendrait se joindre, mais elle se forme en même temps que l'être, puisqu'elle le détermine. Par conséquent, elle est *une* avec lui, si bien que dans l'être de la chose nous ne pouvons rien concevoir qui ne renferme cette manière d'être ou l'individualité. Celui qui voudrait nier cette vérité, en disant que l'individualité suppose déjà un être déterminé, à savoir celui de l'essence, celui-là devrait aussi la concevoir comme une manière d'être qui donne à l'être de l'essence une autre détermination ou le modifie, et, par conséquent, se rapporte à cet être comme un accident à la substance. Autrement il ne pourrait pas nous donner une notion claire et nette de ce qu'il veut proprement soutenir.

179. Voilà ce qu'on objectait contre la distinction formelle en général. Une distinction qui existerait actuellement dans la chose pensée, sans toutefois être réelle, est absolument inconcevable. Partout, en effet, où il y a distinction actuelle, il y a aussi pluralité actuelle. Quoi que les formalistes entendent par les réalités ou formalités dont ils parlent, aucune distinction ne peut exister actuellement dans l'objet, sans que ces réalités forment une pluralité actuelle, sans que, par conséquent, elles soient multipliées quant à leur être. Or, si elles sont multipliées quant à l'être, il existe aussi par elles une distinction réelle, parce que tout ce qui a un être propre, soit substantiel, soit accidentel, est appelé chose (*res*). Mais, si, dans les circonstances où les formalistes appliquent leur distinction, on admet une distinction réelle, on favorise les erreurs les plus dangereuses. C'est à quoi, de nos jours surtout, on devrait sérieusement penser.

Revenons à la question sur l'universel. Si l'individualité est, dans la réalité, diverse de l'essence des choses, l'essence et l'individualité ont aussi, dans les choses, chacune son être

propre. Nous arriverions ainsi, non plus seulement à la distinction formelle des scotistes, mais à une distinction réelle dans le sens absolu du mot, et l'individualité se rapporterait ainsi à l'essence comme l'accident à la substance. Puis, si par cette doctrine on veut soutenir l'universalité des choses, il en découle d'abord seulement, il est vrai, que les *choses de même espèce* ont une même essence (substance) sous un grand nombre d'accidents, mais, en dernière analyse, il faut conclure que *toutes les choses existantes* possèdent un être commun, lequel, par les diverses manières dont il existe, se distingue en genres, espèces et individus. Et voilà la *substance unique* des panthéistes qui existe sous une multitude infinie d'accidents.

180. On voit ainsi que les formalistes arrivés aux dernières conséquences de leur système eurent le même sort que les nominalistes dans leurs principes poussés à l'extrême. Comme les nominalistes étaient partis du principe des sceptiques grecs que dans le monde il n'y a absolument rien que des individus, les formalistes partaient de l'hypothèse de Platon, à savoir, que l'universel existe dans la réalité de la même manière que dans notre pensée. Mais, pour échapper aux conséquences qui découlent de leurs principes, c'est-à-dire, au scepticisme d'une part et au panthéisme de l'autre, les uns et les autres recouraient à des explications et à des interprétations dans lesquelles ou bien ils reviennent aux doctrines du véritable réalisme ou ils se perdent en idées obscures ou en paroles vides de sens. On comprendra aussi mieux à présent une observation que nous avons déjà faite au début de cette étude : c'est que ces deux théories extrêmes reposent toutes deux sur le principe erroné que la vérité ne peut se trouver dans nos pensées, à moins que les choses n'existent dans la réalité de la même manière que dans nos représentations. Les réalistes, au contraire, s'en tenaient au principe d'Aristote, à savoir, que l'être idéal,

ou l'être que les choses ont dans le principe connaissant, répond nécessairement à la nature de celui qui connaît, et que, partant, il doit différer de l'être réel que les choses ont en elles-mêmes, toutes les fois que le principe connaissant diffère, par sa propre nature, des choses connues (n. 23). Voilà pourquoi les choses matérielles existent dans l'esprit, par les représentations universelles, d'une manière immatérielle. Les choses divines, bien au contraire, quoique simples et infinies en elles-mêmes, ne sont connues qu'au moyen d'un grand nombre de concepts qui, dans leur sens propre et immédiat, n'expriment que des choses finies. Toutefois, quoique l'être que les choses ont dans notre esprit diffère de celui qu'elles ont en elles-mêmes, nos pensées ne sont pas fausses, parce que nous connaissons parfaitement cette diversité et que nous pouvons ainsi éviter les deux erreurs extrêmes que nous venons de signaler. Nous savons très-bien que les choses ne sont pas en elles-mêmes, comme dans nos concepts, sans accidents et sans changements, qu'elles sont, au contraire, variables et matérielles; nous n'ignorons pas non plus que, par le moyen de nos concepts universels, nous connaissons l'immuable et l'éternel, fondement des individualités qui naissent et disparaissent. Nous connaissons ainsi avec certitude les lois essentielles de l'être, et nous sommes certains, dès lors, qu'en concevant l'être idéal des choses, nous ne jouons pas avec des mots ou des signes dépourvus de toute réalité. Nous savons également que l'être divin n'est pas divisé et multiple en lui-même, et qu'il n'est pas tel que nos concepts le représenteraient, si nous les appliquions à lui selon toute leur propriété. Nous comprenons, cependant, aussi que la multiplicité ou variété, s'il est permis de parler ainsi, que l'être divin reçoit dans notre pensée, a son fondement dans la plénitude de cet être qui, dans une simplicité infinie, renferme toute perfection. Les diverses repré-

sentations par lesquelles nous concevons Dieu ne sont pas pour nous divers signes ou noms d'un être absolument inconcevable; ce sont plutôt des moyens de connaître, dans une certaine mesure, celui que nous ne pouvons pas percevoir tel qu'il est. Mais ce dernier point demande une discussion spéciale.

CHAPITRE V.

DU NOMINALISME ET DU FORMALISME DANS LA THÉODICÉE.

I.

De la simplicité de l'essence divine

181. Dans un autre ouvrage [1], nous avons montré comment on prouve, par l'Écriture sainte et par la raison, que Dieu est absolument simple. Si donc cette simplicité infinie exclut de Dieu toute distinction réelle, cela veut dire, d'après les explications données, que ce que nous pensons de Dieu par des concepts distincts n'est pas distinct dans l'être même de Dieu. Car, partout où il y a distinction dans l'être d'une chose, il y a aussi composition et, par suite, on ne peut y trouver une simplicité absolue. Même dans les créatures, comme nous l'avons prouvé, les diverses perfections de l'essence ne supposent pas toujours une distinction réelle ni entre elles ni entre ces perfections et l'essence. La propriété par laquelle l'essence de l'animal est force vitale n'est pas distincte de celle par laquelle elle est principe de connaissance, comme un être l'est d'un autre, et, par conséquent, elle ne se distingue pas ainsi de l'essence elle-même. Cependant nous pouvons bien admettre, d'après l'enseignement plus commun des scolastiques, que la force vitale et la faculté de connaître, qui procèdent de l'es-

[1] Theologie der Vorzeit (*Théologie ancienne*), tom. I, diss. II, ch. II, p. 94.

sence comme d'un principe commun, sont distinctes entre elles et de l'essence par leur être, bien qu'elles soient inséparablement unies. Mais il est tout à fait certain que cette distinction réelle existe entre la vie végétative et la connaissance en tant qu'effets de ces deux forces. En Dieu, cependant, les choses sont tout autres. Tout ce qu'en Dieu nous considérons comme puissances ou comme forces ne procède pas de l'essence comme d'un principe commun, mais est l'essence même. S'il en est ainsi, ces puissances ne sont distinctes ni entre elles ni de l'essence. L'intelligence de Dieu est, quant à l'être, une même chose avec sa volonté et l'une et l'autre sont parfaitement identiques avec son essence. Pareillement, il ne peut y avoir en Dieu une distinction réelle entre sa force infinie et ses actes, ni entre les divers actes de cette force. L'être de Dieu, étant l'essence divine elle-même, est, dans une simplicité infinie, vie, connaissance et volonté. Dans les créatures on trouve, outre les propriétés essentielles, des propriétés accidentelles, et il est clair que ces dernières sont distinctes, par leur être, les unes des autres, ainsi que de l'essence, puisque ces propriétés peuvent s'acquérir et se perdre et que les unes peuvent exister sans les autres. Mais en Dieu tous les attributs sont une même chose avec son essence, comme l'être et l'opération dont ils sont des perfections. Ni l'immensité et l'éternité, ni même la toute-puissance, la sagesse et la sainteté, ne supposent en Dieu un être propre à chacune de ces perfections et distinct de son être essentiel, mais seulement l'infinité de cet unique et indivisible être essentiel.

182. Ce dogme de la simplicité de Dieu était reconnu, dès les premiers siècles de l'Église, d'une manière si unanime que les ariens en profitaient pour défendre leurs erreurs. On ne peut, disaient-ils, attribuer au Fils la génération active, par laquelle le Père engendre, ni la perfection de l'innascibilité, qui est exclusivement propre au Père. Or, comme en Dieu tout acte et toute perfection est une même

chose avec l'être, il faut conclure que le Fils ne peut pas avoir le même être que le Père. Les saints Pères qui ont longuement réfuté cette objection, nommément saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Cyrille d'Alexandrie, maintiennent la simplicité divine dans toute sa pureté et dans toute sa rigueur. Ils montrent que les ariens ne pouvaient raisonner ainsi, sinon parce que, tout en soutenant, comme les catholiques, que les perfections divines sont identiques, quant à l'être, les unes aux autres et à l'essence, ils niaient en même temps la distinction qu'elles reçoivent nécessairement dans notre pensée (κατ' ἐπίνοιαν); nécessairement, dis-je, car cette distinction, sans exister actuellement dans l'être, y a cependant son fondement. On sait combien de fois saint Augustin, qui évidemment n'ignorait pas les dangers de ce nominalisme arien, s'étend longuement sur la simplicité absolue de l'être divin. Ce dogme est donc du nombre de ceux qui ne furent pas expressément définis par l'Église, pendant plusieurs siècles, par la seule raison que les hérétiques ne le révoquaient pas en doute. Mais lorsque, au douzième siècle, cet enseignement de la foi fut menacé d'être défiguré par Gilbert de la Porrée, on vit bientôt paraître, de la part d'Eugène III au concile de Reims, la définition explicite de ce que l'Église avait cru et enseigné de tout temps.

183. Dans la profession de foi de ce concile, il est dit que nous ne pouvons concevoir les attributs de Dieu comme constituant la nature divine, qu'en considérant en même temps ces perfections comme l'être simple et indivisible de Dieu ou comme Dieu même. Dieu est grand par la grandeur qui est Dieu, il est sage par la sagesse qui est toujours Dieu. Pareillement, nous ne pouvons concevoir en Dieu la nature comme distincte, quant à l'être des personnes divines, ni admettre dans les personnes ou, pour ainsi dire, à côté d'elles rien qui ne s'identifie avec les personnes elles-mêmes. Quoique, dans notre manière de penser, nous

concevions la nature divine comme ce par quoi chacune des trois personnes en Dieu est une personne divine ou Dieu, toutefois nous ne devons pas perdre de vue que les personnes n'ont pas un être composé de substance et de personnalité, mais que la substance une et indivisible est chacune des trois personnes, qu'elle est Père, Fils et Saint-Esprit, et qu'également les trois personnes sont cette substance *une* selon le nombre[1]. S'il n'en était pas ainsi, et qu'une distinction réelle existât dans les personnes entre la substance et la personnalité, il y aurait en Dieu *quatre* choses distinctes les unes des autres, c'est-à-dire, les trois personnes et la

[1] Credimus et confitemur, simplicem naturam Divinitatis esse Deum nec aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur : Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse et alia hujusmodi : credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate unum quæ est ipse; nonnisi ea Divinitate Deum, quæ est ipse; id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum esse.

Gilbert avait enseigné : *Divina natura, quæ divinitas dicitur, non est Deus, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma, qua est homo.*

Cum de tribus personis loquimur Patre et Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur : et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam substantiam esse tres personas confitemur.

La proposition de Gilbert, au contraire, était celle-ci : *Cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum esse dicuntur nonnisi una divinitate intelliguntur, nec converti potest, ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicatur.*

Credimus et confitemur, non solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum æternum esse, nec aliquas omnino res sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur vel alia hujusmodi adesse Deo, quæ sint ab æterno et non sint (ipse) Deus.

Cela est dirigé contre la proposition de Gilbert, que voici : *Tres personæ tribus unitatibus sunt tria et distinctæ proprietatibus tribus, quæ non sunt ipsæ personæ, sed sunt tres æternæ et ab invicem a divina substantia in numero differentes.* (Coll. Conc., ed. Labbæi, t. XII, p. 1651.)

substance. Si, de plus, il y avait une distinction réelle entre Dieu et ses perfections, nous aurions, comme s'exprime saint Bernard, au lieu de la Trinité, non-seulement une quaternité, mais même une centénité (*centenitatem*) [1].

II.

Réfutation de la distinction formelle des scotistes.

184. Après que l'Église eut si nettement défini la doctrine unanimement transmise par les saints Pères, les théologiens scolastiques, qui regardaient toujours la pureté de la foi comme la première et la plus éminente qualité de la science, pouvaient encore bien moins s'en écarter. Nous avons déjà exposé ailleurs les preuves et les explications que saint Thomas développe *ex professo* sur cette vérité [2]; nous ne parlerons donc ici que d'un passage où, en quelques propositions, le saint docteur résume avec beaucoup de netteté les points principaux de cet enseignement. Nous aurons ainsi l'occasion de faire ressortir les divergences d'opinion qui divisaient néanmoins l'école de saint Thomas et de Duns Scot.

Le saint docteur, en parlant de la science divine, affirme

[1] Non est ergo in Deo (quidquam) nisi Deus. Quid? inquiunt, negas Deum habere divinitatem? Non, sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non, sed non alia, quam quæ ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adjuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disterminet, non signet Deitatem..... Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque, sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa dicimus magnum, bonum, justum, et innumera talia, sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum. (*De Consid.*, l. V, c. VII.)

[2] *Summa*, p. 1, q. 3 et 13. Cf. *Theologie der Vorzeit*, tom. I, diss. II, ch. II et IV.

que la science, de même que la vie, l'être et tout ce que nous attribuons à Dieu, est quelque chose en Dieu, mais que néanmoins tout cela n'est distinct que dans notre manière de le concevoir, sans l'être également en soi. Par conséquent, les formalistes sont parfaitement d'accord avec les réalistes pour la proposition concise et tranchée que nous lisons dans ce passage, à savoir, que « l'essence, la vie et ce que d'ailleurs nous pouvons ainsi énoncer de Dieu sont en lui une seule et même chose. » Qu'en Dieu, en dehors de la distinction des personnes, il n'y ait point d'autre distinction, c'est ce qui était reconnu comme article de foi. Mais, lorsque saint Thomas affirme, dans la suite de son exposition, que la distinction entre l'essence divine et ses perfections a sa source uniquement en ce que notre intelligence, incapable de concevoir l'être divin tel qu'il est en lui-même par une seule représentation, se le représente en quelque sorte partiellement par divers concepts [1], les formalistes s'élèvent contre sa doctrine. Ils soutenaient, au contraire, qu'indépendamment de notre connaissance, il faut admettre en Dieu même quelque distinction, bien qu'elle ne soit pas réelle. Saint Thomas et tous les réalistes enseignaient pareillement que la distinction établie par notre pensée n'est pas arbitraire, mais fondée sur la nature de Dieu, et ils en concluaient que nos pensées sur Dieu, quoi-

[1] Scientia Deo attributa significat aliquid, quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cetera hujusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita et quidquid hujusmodi de ea dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam et hujusmodi; nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ..... Intellectus noster secundum diversas conceptiones repræsentat divinam perfectionem, quia unaquæque imperfecta est : si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repræsentantes essentiam divinam : unde essentia divina unicuique illarum respondet, sicut res suæ imagini imperfectæ. (*De Verit.*, q. 2, a. 1.)

que inadéquates, toutefois, ne sont pas fausses. Les formalistes prétendaient, au contraire, que les distinctions pensées par nous existaient en Dieu non-seulement quant au fondement, mais aussi actuellement (*non fundamentaliter seu potentialiter, sed actualiter*). Il faudrait donc admettre ici une distinction qui, sans être réelle, serait cependant actuelle. Nous avons déjà vu que cette distinction ne se trouve pas dans l'être créé; voyons maintenant si elle est possible en Dieu.

185. Si entre l'essence et les perfections, d'une part, et, par conséquent aussi, entre les diverses perfections, d'autre part, il y a une distinction existant actuellement en Dieu même, elle ne peut provenir, sinon de ce que les perfections procèdent de l'essence comme d'un principe commun ; car, évidemment, on n'ira pas jusqu'à dire qu'elles surviennent du dehors et s'ajoutent à l'essence. Pour que cette émanation soit la cause d'une distinction actuelle, elle devrait consister dans une procession ou naissance actuelle. L'essence se rapporterait ainsi aux diverses perfections comme le principe vivant et agissant se rapporte à ce qu'il engendre en lui-même ou comme la puissance (*potentia*) à l'acte (*actus*). Comment donc cette relation n'entraînerait-elle pas la distinction et la composition réelles que ni la foi ni la raison ne permettent de supposer en Dieu? Certainement, la foi suppose en Dieu une naissance ou procession véritable; toutefois celle-ci n'a pas lieu quant à l'essence qui n'engendre pas et n'est pas engendrée, mais seulement quant aux personnes. Aussi, comme la seconde personne procède réellement de la première, et la troisième de la première et de la seconde, les personnes sont-elles réellement distinctes entre elles. Cependant elles ne sont pas réellement composées, parce que les trois personnes sont une seule e même essence et n'obtiennent pas la personnalité en vertu d'une union réelle de quelque nature qu'elle soit. Voilà ce qui explique parfaitement qu'on ne peut admettre en Dieu

des perfections émanant réellement de l'essence, sans y établir, comme le remarquait saint Bernard, autant de distinctions réelles qu'il y a de perfections en Dieu.

Ou bien, cette conséquence peut-elle être évitée du moins par ceux des formalistes qui ne regardent pas l'essence comme la cause physique, mais seulement comme le principe métaphysique des perfections? Ils le peuvent sans doute, mais ils abandonnent ainsi leur système et ne peuvent plus regarder la distinction formelle comme une distinction qui, sans être réelle, est cependant actuelle. En disant que l'essence est le principe métaphysique des perfections, on veut dire d'abord que Dieu ne peut exister sans les posséder. Mais, si l'essence est le principe métaphysique des perfections sans en être aussi la cause physique, c'est-à-dire, sans les engendrer d'elle-même et en elle-même par aucune activité, il s'ensuit que Dieu ne *reçoit* pas et ne *devient* pas, mais *est* tout ce qui est exprimé dans les divers noms de ces perfections. Donc l'essence divine renferme toutes ces perfections, non comme engendrées ou comme procédant de l'essence, mais comme son être propre, de sorte qu'il est vie, sagesse, bonté, liberté, etc., absolument comme il est *être*. En regardant ainsi l'essence divine comme principe métaphysique des perfections, on est déjà revenu à l'enseignement commun des théologiens qui ne reconnaissaient entre l'essence de Dieu et ses perfections qu'une distinction virtuelle. La distinction virtuelle, bien qu'elle n'existe actuellement que dans l'esprit connaissant, a toutefois son fondement dans l'objet. Ce fondement consiste, dans le cas dont nous parlons, dans cette propriété même de l'essence divine, en vertu de laquelle cette essence est le principe métaphysique de ses perfections sans en être la cause physique.

186. Notons, cependant, encore ici que la supposition d'une distinction actuelle, c'est-à-dire d'une distinction existant dans l'être de Dieu, soit entre l'essence et les propriétés, soit entre l'essence et les personnes divines, est un

premier pas fait dans la voie qui conduit au panthéisme. Qu'il y ait une procession des personnes divines dont les *personnes* sont le principe, et qu'on puisse appeler cette procession une production ou un *devenir* absolu, c'est une proposition qu'on pourrait peut-être justifier. Mais, dès qu'on admet une origine ou naissance actuelle des personnes et même des perfections dont l'*essence* serait le principe, on est bien en danger de nier, avec la simplicité de l'être divin, son immutabilité absolue. Dans un pareil système, ne doit-on pas considérer l'essence comme un fond primitif encore indéterminé qui, en engendrant de lui-même les propriétés, détermine son être ? Or celui qui ne comprendrait pas que cette détermination, qu'à bon droit on appelle aussi dans les temps modernes *réalisation* (*actuatio*), est en contradiction évidente avec l'être de Dieu en tant qu'être existant par lui-même, et qui, en outre, ferait naître en Dieu, par cette détermination, une multiplicité actuelle, ne serait-il pas exposé au danger d'admettre l'hypothèse sans doute encore plus absurde que le fond indéterminé de tout l'être, en se déterminant ou en se réalisant lui-même, engendre aussi de son propre fond l'infinie variété des choses finies? En admettant entre Dieu et ses attributs une distinction *actuelle* au lieu d'une distinction *pensée* (avec fondement), on est donc entraîné vers le système qui, à la distinction *réelle* de Dieu et des créatures, substitue distinction *purement conçue ou de raison*.

Nous avons déjà montré ailleurs [1] comment la philosophie scolastique, en faisant si nettement ressortir la simplicité et l'immutabilité de Dieu en tant qu'acte pur, écartait le danger des erreurs du panthéisme. Nous avons également fait remarquer que saint Thomas réfute le panthéisme précisément par les arguments qui établissent la simplicité

[1] *Theologie der Vorzeit*, tom. I, diss. II, ch. III, p. 117, 118. Cf. les dernières pages du chapitre précédent.

absolue de Dieu. Saint Bernard, dans le passage cité, renvoie à ces mêmes arguments, s'exprimant en peu de paroles, mais avec force. Voici ses paroles qui ne se prêtent guère à la traduction : *Mihi vero non deest, quod cogitem melius ejusmodi* (*multiplici*) *Deo tuo. Quæris quid? Mera simplicitas.... Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet hoc et illud, quam non hæc et illa. Est, qui est, non, quæ est. Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis; non habens, quæ ad numerum dividat, non quæ colligat ad unum* [1].

187. Si ces considérations suffisent pour démontrer la fausseté de l'hypothèse d'une distinction formelle (dans le sens des scotistes) entre l'essence divine et ses perfections, cependant toutes les difficultés que la distinction purement virtuelle semble offrir ne se trouvent pas encore résolues. Si les perfections divines, quant à l'être, s'identifient absolument avec l'essence, il s'ensuit, non-seulement que l'essence divine est par elle-même chacune de ces perfections, mais encore que chacune est l'essence divine tout entière. La sagesse, dans l'homme, ne constitue pas sa nature ou n'est pas la nature humaine, tandis que, selon cette théorie, la sagesse de Dieu est la nature divine. Or, s'il en est ainsi, chaque perfection, prise à part, contient en elle-même toutes les autres, et, par conséquent, aucune perfection ne peut être distincte de l'autre, de sorte qu'on pourrait et même qu'on devrait dire que la sagesse de Dieu est la même chose que sa justice. Les théologiens opposés au formalisme non-seulement accordent toutes ces conséquences, mais les confirment encore par d'autres considérations. Si nous pensons, non à la sagesse en général, mais à la sagesse divine en particulier, nous devons la concevoir comme increéée. Or, comme tout ce qui est incréé existe par soi, la sagesse incréée possède son être par sa propre essence,

[1] *De consid.*, l. V, c. VII. Cf. *in Cant.*, serm. 80.

et ainsi cette essence ne peut être distincte de l'essence divine ; elle est Dieu, parce qu'elle est un être existant par lui-même. Et s'il est ainsi prouvé que chacune des perfections divines renferme, quant à l'être, toutes les autres, on peut aussi déduire la même vérité du concept de l'infini. La sagesse incréée étant un être *a se*, est aussi infinie quant à son être ; or, c'est ce qu'elle ne serait pas, si en même temps elle n'avait toutes les perfections. Enfin c'est un dogme de la foi que la sagesse par laquelle Dieu est sage, est Dieu ; or, comment pourrait-elle être Dieu, si elle n'était pas l'essence divine ? Et comme la foi enseigne la même vérité, non-seulement de la sagesse, mais encore de toutes les autres perfections, il est évident que toutes s'identifient avec l'essence divine et par conséquent se renferment les unes les autres. Aussi saint Bernard, ayant démontré que la divinité n'est pas une chose distincte de Dieu, ajoute-t-il que nous devons dire la même chose de toutes les perfections de Dieu. « Elles sont une même chose en Dieu et avec Dieu. Pourquoi sont-elles une même chose en Dieu ? parce qu'elles sont une même chose avec Dieu. Dieu étant par lui-même tout ce qu'il est, tout cela doit être Dieu et s'identifier l'un avec l'autre. Le principe de sa bonté ne diffère pas, comme en nous, du principe de sa grandeur ; ce par quoi il est tout ce qu'il est, n'est pas distinct de ce par quoi il est Dieu. C'est précisément ce par quoi il est Dieu qui est aussi le principe de sa bonté, de sa grandeur, de sa sagesse, de sa justice, de sa puissance, etc. Il est tout cela par lui-même, et voilà, par conséquent, la raison dernière de la simplicité absolue de tout ce qui est en lui [1]. »

188. Mais comment nos pensées et nos discours sur Dieu conservent-ils la vérité malgré cette simplicité de l'être divin ? Comment évite-t-on, nonobstant les conséquences qui en découlent, les erreurs du nominalisme ? Nous con-

[1] *In Cant.*, Serm. 80, n. 6.

cevons, en effet, les attributs divins par des concepts qui ne représentent pas tous la même chose. La sagesse n'est pas puissance, la justice n'est pas miséricorde. Pour que la sagesse soit donc une véritable sagesse, c'est-à-dire pour qu'elle soit proprement ce que nous concevons par ce mot, elle doit être distincte en Dieu de la justice, et la justice de même doit différer en lui de la miséricorde. Autrement tous ces concepts auraient le même objet et tous les noms de Dieu la même signification. En effet, pour que nos concepts soient vrais, il faut que par eux nous pensions les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Si donc la sagesse divine est en elle-même, quant à son être, la même chose que la justice divine, et si toutes les perfections sont l'essence divine, il faut que tout concept d'une perfection particulière, pour être vrai, comprenne toutes les autres perfections et que chacun ne représente rien autre chose que l'essence *une* de Dieu qui les renferme toutes. Puis, comme pour la même raison tous les concepts auraient le même objet, ainsi tous les noms de Dieu auraient la même signification et ne seraient plus que des expressions synonymes, désignant tous la même chose, c'est-à-dire, l'essence divine avec toutes ses perfections. Or, voilà précisément ce que soutenaient les ariens pour en conclure que le Fils, ayant la nature divine commune avec le Père, ne peut d'aucune manière être distinct du Père. Il s'ensuivrait également que nous ne pourrions plus distinguer les œuvres de Dieu *ad extra*. Si la justice est en Dieu la même chose que la miséricorde, on devrait pouvoir dire également, ce semble, de la justice de Dieu comme de sa miséricorde qu'elle épargne le pécheur et pardonne, et *vice versa* attribuer à la miséricorde les effets de la justice. Et voilà, cependant, des propositions réprouvées unanimement par saint Thomas et les réalistes aussi bien que par Scot et les formalistes.

Pour répondre à ces difficultés, jetons un regard sur la controverse des saints Pères avec les ariens nominalistes.

III.

Les saints Pères contre les ariens nominalistes.

189. Nous ne nous écartons pas, assurément, du but de cet ouvrage, en comparant, sur quelques questions philosophiques, l'enseignement des Pères de l'Église avec les doctrines scolastiques. D'ailleurs, si nous établissons ici cette comparaison, c'est aussi parce que les considérations que, dans notre étude sur la théologie ancienne, nous avions opposées à toute distinction réelle entre les attributs de Dieu, ont rencontré des contradicteurs. On nous a accusé de ne pouvoir échapper au nominalisme, en restant fidèle aux principes exposés. En montrant, par conséquent, que même les docteurs de l'Église qui combattaient les erreurs du nominalisme n'admettaient en Dieu d'autre distinction que celle qui est appelée virtuelle par les scolastiques, nous nous mettons à l'abri de tout reproche d'exagération, lorsque nous défendons cette distinction contre les formalistes. Toutefois nous n'invoquerons pas seulement l'autorité de ces saints docteurs, mais nous ferons aussi valoir les raisons sur lesquelles ils s'appuyaient.

C'étaient surtout les Pères grecs, et parmi eux principalement saint Basile le Grand, les deux saints Grégoire et saint Cyrille d'Alexandrie qui combattirent contre Aétius et Eunomius. On sait aussi que de tout temps saint Jean Damascène a joui d'une grande autorité dans ces questions, parce qu'il expose les doctrines de ces anciens docteurs, particulièrement de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, avec autant de fidélité que de clarté. Écoutons par conséquent d'abord ce que saint Jean Damascène dit sur la question qui nous occupe. Autre chose, dit-

il, est de considérer un objet tel qu'il est en lui-même, autre chose de le considérer tel qu'il existe dans notre esprit et dans nos pensées. Pierre et Paul, considérés en eux-mêmes, sont distincts l'un de l'autre, mais dans notre pensée ils deviennent une même chose en tant que nous comprenons qu'ils ont une même nature, l'un et l'autre étant un être sensible à la fois et raisonnable. Cette nature commune ne se trouve donc, comme numériquement une, que dans notre pensée. Car dans la réalité les individus ne se distinguent pas seulement par le lieu et le temps, par la figure, le caractère, le genre de vie, etc., mais encore, ce qui est plus, par tout leur être, et voilà pourquoi précisément nous disons qu'il existe deux, trois ou un grand nombre d'hommes. Mais il en est tout autrement de l'être divin qui est infiniment au-dessus de toutes les créatures. Là nous trouvons ce qui est commun et un, même lorsque nous le considérons tel qu'il est en soi, tandis que ce qui est distinct ne se trouve que dans nos représentations [1].

Saint Jean Damascène n'applique sans doute ici ce principe qu'à l'unité de la substance divine dans la Trinité des personnes, car il enseigne que dans les trois personnes il n'y a pas trois substances égales entre elles, mais une seule substance et, partant, une seule bonté, une seule

[1] Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ, ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μεν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις, πράγματι θεωρεῖται, πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται · ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάρεια καὶ τὸ ἓν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται· νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν · ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶόν ἐστι λογικὸν θνητὸν · καὶ ἕκαστος σάρξ ἐστιν ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ · αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητὴ, οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσὶν ἰδίᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀμερὴς, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἔχουσα...... πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν αλλήλοις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι, ὅθεν καὶ δύο, καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί. Τοῦτο δὲ ἐπὶ πάσης ἐστὶν ἰδεῖν τῆς κτίσεως · ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀλήπτου Τριάδος τὸ ἀνάπαλιν · ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται..... ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον. (*De Fide orthod.*, l. I, c. VIII.)

puissance, une seule volonté, une seule force et une seule activité. Chacune des trois personnes, quant à la substance et à toutes les perfections, n'est pas moins identique avec les autres personnes qu'elle ne l'est avec elle-même. Aussi, nonobstant les trois personnes, ne reconnaissons-nous qu'*un* Dieu, tandis que nous admettons autant d'hommes qu'il y a d'individus possédant la nature humaine. Mais, dans le chapitre qui suit immédiatement, le saint parle dans le même sens de l'unité propre à l'essence divine et observe qu'il faut la maintenir strictement malgré la variété des perfections que nous y concevons comme distinctes de l'essence. « Car Dieu, » dit-il, « est simple, sans composition. Son être, par conséquent, ne résulte pas de plusieurs choses diverses; aussi les perfections que nous lui attribuons, en l'appelant increé, incorporel, éternel, immortel, bon, créateur de tout ce qui existe, etc., ne doivent-elles pas être regardées comme des éléments constitutifs (ou différences) de son être. Tous ces noms n'expriment pas l'essence divine qui est ineffable dans sa simplicité absolue; ils servent seulement à faire connaître dans une certaine mesure ce que Dieu est par ce qu'il n'est pas, par les relations qu'il a avec d'autres choses ou par ses œuvres. »

190. Dans cet enseignement de saint Jean Damascène, nous trouvons donc absolument les mêmes principes que saint Thomas et avec lui la plupart des scolastiques défendent, non-seulement sur la distinction des divers attributs de Dieu, mais encore sur l'unité que nous affirmons des créatures de même espèce. Cette distinction ainsi que cette unité ne sont que *virtuelles*, κατ' ἐπίνοιαν, ou comme s'exprime saint Thomas, *secundum modum intelligendi*. Mais Eunomius répondait à saint Basile qu'admettre seulement une semblable distinction revient à peu près à la négation de toute distinction. « Car ce que l'on affirme seulement d'après notre manière de concevoir les choses n'a l'être

que dans les noms et les paroles et s'évanouit avec les sons [1]. Les paroles, disait-il encore, ne sont vraies que si elles correspondent à l'objet. Toutes les fois, par conséquent, qu'un même objet est désigné par plusieurs noms, ces divers noms n'ont pas une signification différente, ou bien la diversité se trouve aussi bien dans l'objet que dans les noms. En posant en principe la simplicité absolue de l'être divin, il faut aussi accorder que tous les noms de Dieu ont le même sens et désignent immédiatement l'essence divine tout entière [2]. »

Les saints Pères font d'abord ressortir l'absurdité de cette conclusion. « En effet, on affirme ainsi non-seulement qu'en prononçant chacun des noms que nous attribuons à Dieu, nous pensons son essence, mais encore que nous pourrions indifféremment confondre tous ces noms les uns avec les autres, absolument comme nous appelons le même apôtre Pierre, Simon et Céphas. Si l'on demandait, par conséquent, ce qu'il faut entendre par le mot *juge* en tant qu'appliqué à Dieu, il serait permis de répondre : C'est celui qui n'a pas de commencement. A la question : Que faut-il entendre par la justice? la réponse pourrait être que c'est l'incorporéité. L'immutabilité se confondrait avec la miséricorde, etc. Tous les noms, dès qu'on les appliquerait à Dieu, perdraient ainsi leur signification naturelle et propre. L'Écriture sainte, en appelant Dieu juge, fort, vrai, patient, miséricordieux, etc., aurait donc fait une chose entièrement vaine et inutile. Ces divers noms ne pourraient d'aucune manière nous faire connaître la nature de Dieu, car tous doivent réveiller dans l'esprit absolument la même pensée [3]. »

[1] Τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκε. (*Apud S. Basil. contra Eunom.*, l. I.)

[2] Τῶν γὰρ ἀληθῶν λόγον ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ δηλουμένων πραγμάτων λαμβανόντων τὴν ἐπίκρισιν..... ἐξ ἀνάγκης δεῖ δυοῖν εἶναι θάτερον, ἢ καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως ἕτερον ἢ μηδὲ τὸν δηλοῦντα λόγον ἕτερον. (*Apud S. Greg. Nyss. contra Eunom.*, l. XII.)

[3] S. Basil. *in Eunom.*, l. II. S. Greg. Nyss. *Eunom.*, l. XII.

Or, pourquoi n'en est-il pas ainsi? parce que, comme Aristote déjà l'observe, les noms ne désignent pas immédiatement les choses, mais d'abord nos représentations, et que c'est seulement par le moyen des représentations qu'ils se rapportent aux choses. Ainsi, comme par l'idée de la justice de Dieu nous ne percevons pas son immortalité, ni par l'idée de l'éternité sa miséricorde, nous ne pouvons pas non plus confondre arbitrairement les noms qui expriment ces attributs. Rien n'est plus commun que de concevoir par des concepts différents et de désigner par divers noms ce qui en soi est un. Évidemment les mots lumière, vigne, voie, vérité, vie, pasteur, etc., n'ont pas tous la même signification, et cependant le même Jésus-Christ est désigné par tous ces noms[1]. Ces Pères de l'Église étaient donc bien éloignés d'expliquer la diversité des noms et des représentations, en disant que l'objet exprimé est également distinct en Dieu et qu'ainsi l'être divin est divisé. Lors donc qu'Eunomius affirme que la vie ne se distingue pas en Dieu de son essence, parce que, autrement, Dieu ne vivrait pas par lui-même, et conséquemment ne vivrait que par participation, saint Grégoire lui donne parfaitement raison, avouant qu'un homme de bon sens ne pourrait point le contredire en cela[2]. Par ces représentations qui donnent aux noms leur signification diverse, nous ne divisons pas l'être divin, mais nous affirmons que cet être, quelle qu'en soit la nature intrinsèque, correspond à toutes ces représentations sans cesser d'être un et indivisé en lui-même[3].

[1] Greg. Nyss. *in Eunom.*, l. I.

[2] Οὐκ ἀλλό τι φησὶν, ἡ ζωὴ παρὰ τὴν οὐσίαν· ὡς ἂν μήτις σύνθεσις περὶ τὴν ἁπλῆν νοοῖτο φύσιν, πρὸς τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον τῆς ἐννοίας μεριζομένης, ἀλλ' αὐτὸ, φησὶν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ζωὴ οὐσία ἐστὶ, καλῶς τὰ τοιαῦτα φιλοσοφῶν. Οὐ γὰρ ἂν τις ἀντείποι τῶν νοῦν ἐχόντων μὴ ταῦτα οὕτως ἔχειν. (*In Eunom.*, l. XII.)

[3] Οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζοντες, ἀλλ' ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν, ἐστὶν, ἓν εἶναι πεπιστευκότες πρὸς πάσας τὰς τοιαύτας ὑπολήψεις τὸ νοηθὲν οἰκείως ἔχειν ὑπειλήφαμεν. (*Ibid.*)

191. Ce que saint Grégoire insinue dans ce passage par ces paroles : « quelle qu'en soit la nature intrinsèque, » à savoir, que ces diverses dénominations proviennent de l'impénétrabilité ou de l'incompréhensibilité de l'essence divine, saint Basile l'exprime encore plus nettement. « Qui donc, » dit-il, « est assez stupide pour ne pas comprendre que la nature divine, quoi qu'elle puisse être quant à son essence, est une, simple, uniforme (μονοειδής) et sans composition, de sorte que d'aucune manière on ne peut la regarder comme composée de plusieurs choses? Mais l'esprit humain, fixé à la terre et comme enseveli dans un corps terrestre, étant incapable de percevoir clairement ce qu'il cherche à connaître, s'efforce de concevoir l'être impénétrable de Dieu partiellement et sous plusieurs aspects, au moyen de beaucoup de représentations, sans pouvoir considérer par une seule pensée l'être qui se dérobe à son regard [1]. » La même doctrine se trouve encore exprimée chez saint Grégoire de Nazianze. Il enseigne que ni le nom ni le concept n'expriment l'être de Dieu tel qu'il est en lui-même, mais que les diverses dénominations peuvent servir, toutefois, à nous en donner du moins une connaissance imparfaite. « Mais ceux-là, dit-il, se forment une idée bien peu digne de Dieu, qui pensent que l'être est diversement divisé comme les noms qui le désignent. Nous savons, au contraire, qu'il est absolument indivisé et simple, mais que, pour l'utilité de l'homme, il se soumet en quelque sorte à la division par le moyen des diverses dénominations [2]. » On voit donc que

[1] Τίς ἀπόπηκτος οὕτως ὡς ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις, ὅ, τί ποτε καὶ οὐσίαν ἐστὶ, μία ἐστὶν, ἁπλῆ τὶς καὶ μονοειδὴς καὶ ἀσύνθετος, καὶ οὐδένα τρόπον ἐν ποικίλῃ τινὶ συνθέσει θεωρουμένη· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ψύχη χαμαὶ κειμένη, καὶ ἐν τῷ γηίνῳ σώματι κατορωρυγμένη, τῷ μὴ δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον, πολλαῖς ἐννοίαις τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορέγεται· οὐ κατὰ μίαν τινὰ σύννοιαν τὸ κεκρυμμένον θεωροῦσα. (*Ibid.*)

[2] .... Εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας ὡς ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία· πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκῃ ὑφίσταται. (Orat. 45, *ad Evagr.*)

les Pères de l'Église, qui luttaient contre les nominalistes, se prononçaient sur la simplicité de Dieu aussi énergiquement et aussi nettement que saint Augustin et que saint Bernard qui avait à combattre le réalisme extrême de Gilbert. Que cette doctrine s'accorde parfaitement avec celle de saint Thomas, c'est ce que nos lecteurs auront déjà vu par les considérations qui précèdent. Toutefois, dans l'étude qui va suivre, ils verront, non sans étonnement peut-être, que cet accord s'étend jusqu'à tous les points particuliers.

192. Comme les scolastiques, les saints Pères trouvent la raison pour laquelle nous concevons Dieu par divers concepts dans l'incapacité de l'esprit humain de percevoir Dieu tel qu'il est en lui-même. Car, pour le connaître tel qu'il est, nous devrions avoir la vision intellectuelle d'un être qui renferme dans une simplicité absolue tout ce que nous pouvons affirmer de Dieu avec vérité. C'est pourquoi les nominalistes de ce temps étaient contraints de nier cette incapacité de notre esprit. Pour ne pas paraître détruire toute connaissance déterminée de Dieu, en donnant à tous ses noms la même signification, ils poussaient l'audace jusqu'à soutenir qu'ils connaissaient Dieu tel qu'il est en lui-même. Tout nom que nous lui donnons, disent-ils, ne renferme pas seulement la connaissance de ce que chacun exprime, lorsqu'on l'applique aux créatures, mais encore il nous fait connaître l'être divin avec cette plénitude de perfections par laquelle il est tout ce qui est bon. En appelant Dieu par exemple miséricordieux, nous percevrions immédiatement, non-seulement ce que dans les hommes on appelle la miséricorde, mais encore l'être même de Dieu qui est en même temps miséricordieux, juste, tout-puissant, éternel, etc., et tout cela d'une manière infinie [1]. Certes, sans cette interprétation, leur système aurait été

[1] S. Greg. Naz. *Or.* 34. Saint Basile parle longuement de cette prétention des Eunomiens. *Contr. Eunom.*, lib. I.

non-seulement faux, mais absolument absurde et dénué de sens.

On ne sera donc pas surpris de voir les mêmes Pères grecs insister si souvent et si énergiquement sur l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de Dieu, invoquant non-seulement l'Écriture sainte qui appelle Dieu avec emphase l'invisible, et le représente comme demeurant en une lumière inaccessible, mais encore l'expérience. Et c'est avec raison. Car celui qui, en niant cette vérité, soutiendrait qu'il contemple Dieu par le regard de l'esprit et le pénètre dans son infinité, celui-là ou ne sait pas ce qu'il dit ou bien serait aussi téméraire et opiniâtre dans ses opinions que les hérétiques dont saint Basile et saint Grégoire réfutaient les erreurs.

Mais, quoique notre esprit soit incapable de connaître l'essence divine comme elle est en elle-même, toutefois, continuent ces saints Docteurs, Dieu, dans sa bonté, a pris soin que nous pussions le connaître dans une certaine mesure et d'une manière appropriée à notre nature. Il agit en cela comme le soleil qui répand et distribue sa clarté à travers l'atmosphère, pour que nos yeux puissent en supporter l'éclat[1].

Or connaître Dieu de la manière qui convient à notre nature, c'est le connaître par des concepts distincts. Peu importe que notre connaissance, toutes les fois que son objet dépasse notre nature, n'atteigne pas cet objet tel qu'il est en lui-même, et soit ainsi imparfaite; toujours est-il qu'elle constitue la connaissance la plus parfaite à laquelle nous puissions parvenir par nos forces naturelles. Car, comme par nos concepts nous réduisons à l'unité ce qui, dans le monde concret, est multiple et séparé, ainsi nous divisons par ces mêmes concepts ce qui, dans son être propre, est un en soi. Dans l'un et l'autre cas, notre connaissance obtient

[1] Greg. Nyss. *contr. Eunom.*, l. XII.

la perfection qui lui est propre, c'est-à-dire la perfection qui nous est possible. Si nous ne concevions pas les choses selon l'unité qu'elles ont dans le concept générique, notre connaissance s'arrêterait aux phénomènes sans pénétrer jusqu'à leur essence, car la propriété distinctive qu'elle possède dans les individus nous reste toujours cachée. D'autre part, nous ne connaîtrions pas non plus tout ce que cette essence renferme, si nous ne la pensions pas par divers concepts qui correspondent à ses effets ou phénomènes, et si nous ne la considérions pas en quelque sorte selon ses diverses parties. En concevant l'essence d'un être dans son unité, nous ne percevons pas en même temps tout ce qu'il contient, c'est-à-dire toutes ses déterminations. Saint Basile explique cette vérité par des exemples pris de choses très-communes. « Quand nos sens, » ce sont ses paroles, « perçoivent un grain de blé, notre esprit reçoit immédiatement un concept par lequel il le connaît selon son espèce. Mais ce n'est qu'en le considérant à plusieurs reprises et sous divers aspects que nous arrivons à une connaissance plus distincte de sa nature. Quant à son origine, nous le concevons alors comme fruit d'une plante ; nous le considérons, par sa forme ou sa force, comme semence, et par sa matière, comme nourriture. Mais si nous avons besoin de ces représentations variées pour concevoir distinctement ce qui est un en soi, même quand il ne s'agit que de créatures infimes, à combien plus forte raison ne sont-elles pas nécessaires pour la connaissance d'objets plus élevés ? Jésus-Christ ne nous enseigne-t-il pas à le considérer tantôt comme lumière, tantôt comme pain céleste, tantôt comme docteur et pasteur, tantôt comme victime et comme prêtre, afin que nous puissions connaître tout ce qu'il est en sa qualité de rédempteur? Ce sont là ces diverses pensées (ἐπίνοιαι) qui perfectionnent et complètent la première perception de l'objet, laquelle est encore imparfaite, parce qu'elle est trop générale et trop vague. C'est aussi de ces ἐπίνοιαι

que nous devons nous servir pour connaître Dieu. Tant que nous ne le considérons que comme l'être suprême et comme la cause première, notre représentation est encore obscure et vague, quelque féconde qu'elle soit par les germes de connaissances qu'elle renferme. Mais, quand nous le comparons à d'autres êtres, pour déterminer ce que nous devons affirmer ou nier de lui, quand, en outre, nous considérons les relations qu'ont avec lui tous les autres, nous formons de lui ces concepts distincts (ces ἐπίνοιαι) par lesquels nous nous le représentons de diverses manières, quoiqu'il soit *un* en lui-même[1].

Par toutes ces considérations, les saints Pères voulaient montrer que d'une part nous devons retenir la signification propre des divers noms de Dieu, ainsi que la diversité des représentations par lesquelles nous le concevons, parce que, autrement, nous perdrions toute la connaissance nette et précise que nous pouvons avoir, mais que d'autre part nous ne devons jamais perdre de vue la simplicité absolue de l'être divin et qu'il ne nous est pas permis de transporter en Dieu les diverses distinctions que nous faisons par notre pensée. Les scolastiques restèrent donc parfaitement d'accord avec eux, en soutenant d'une part contre les formalistes que les distinctions établies par l'intelligence n'existent pas réellement en Dieu, et contre les nominalistes d'autre part, qu'elles sont néanmoins fondées sur la nature même de Dieu, et qu'à ce titre il faut les maintenir[2].

[1] *Contr. Eunom.*, l. I.

[2] Citons encore un autre passage de saint Thomas : « Ideo dicit commentator, l. XI *Metaph.*, quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu et non in esse; quod nos dicimus unum secundum rem et multa secundum rationem. Istæ autem diversæ rationes in intellectu nostro existentes non possunt tales rationes esse, quibus nihil respondeat ex parte rei; ea enim, quorum sunt istæ rationes, intellectus noster attribuit Deo. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum ejus effectum, quod his ratio-

IV.

Réponse aux objections.

193. Il ne sera pas difficile maintenant de résoudre les objections déjà mentionnées que les formalistes élèvent contre la doctrine commune. Voici, en résumé, la première: La sagesse que nous pensons est différente de la justice que nous pensons également. Si donc Dieu est en vérité ce que nous concevons par ces représentations, ces propriétés doivent aussi être distinctes en lui; car nos pensées ne sont vraies que quand elles sont conformes à l'objet.

Les nominalistes ne parlaient pas autrement des noms, déduisant ainsi une erreur tout opposée du même principe que les formalistes invoquaient. Nos paroles, disaient-ils, ne sont vraies que si elles sont conformes à l'objet; tous les noms de Dieu doivent par conséquent signifier la même chose, puisque ce qu'ils expriment n'est pas distinct en Dieu. Or, que répondaient les Saints Pères? Aucun nom, disaient-ils, n'exprime l'être de Dieu tel qu'il est en lui-même; toutefois les divers noms que nous lui donnons servent à désigner approximativement du moins son être ineffable. Ces noms se tirent, en effet, en partie de ce qui a quelque ressemblance avec lui, en partie de ce qu'il n'est pas, en partie enfin des relations qui existent entre lui et les êtres créés. Cette réponse s'accorde parfaitement avec ce que les scolastiques opposaient aux formalistes. Nous ne pouvons, disaient les premiers, penser Dieu par des concepts propres, mais seulement par des concepts analogiques

nibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo et omnes propositiones, hujusmodi attributiones significantes (e. g. Deus sapiens est, bonus, etc.). *Quæst. disp. de Potent.*, q. 7, a. 6.

ou empruntés à d'autres choses. Or, c'est seulement des choses pensées au moyen de concepts propres qu'on peut affirmer la conformité stricte de leur nature intrinsèque avec nos conceptions, lorsqu'elles sont vraies. Mais ce que nous nous représentons seulement par des concepts empruntés ne peut être en soi tel que nous le pensons. Néanmoins nos pensées ne sont pas contraires à la vérité, puisque nous savons qu'elles sont seulement analogiques. En pensant Dieu par des représentations au moyen desquelles nous concevons les perfections des créatures, nous le concevons comme bon, vrai, sage, juste, etc. Mais, puisqu'en même temps nous le concevons comme l'être *a se* et, par conséquent, infini, nous comprenons aussi qu'il possède ces perfections tout autrement que les créatures. La différence consiste surtout en ce que ces perfections ne sont pas en Dieu de simples propriétés, mais l'essence même, et, dès lors, sont une même chose quant à l'être. Dieu, sans doute, est en vérité ce que le concept de la sagesse, de la puissance, etc., exprime, il l'est même dans un sens beaucoup plus propre et plus réel que les créatures (n. 41, 59). Mais, forcés de lui attribuer ces perfections, nous sommes aussi obligés de les concevoir en lui comme essence, et non telles qu'elles sont dans nos représentations, c'est-à-dire comme distinctes et multiples.

194. Ailleurs [1], en développant plus longuement ces doctrines, nous avons montré que c'est précisément par ces considérations que nous connaissons Dieu comme ineffable et incompréhensible. Nous ne pouvons nous former une idée adéquate d'une essence qui embrasse toutes les perfections dans son unité indivise. Toute connaissance que nous pouvons avoir de Dieu est donc impropre, parce que précisément nous concevons ses perfections comme des propriétés distinctes de l'essence dont elles seraient des déter-

[1] *Theologie der Vorzeit*, tom. I, diss. II, ch. IV et V, p. 119-141.

minations. Dans cet enseignement aussi, les saints Pères avaient été les précurseurs des scolastiques. Voici comment s'exprime saint Maxime : « Lorsque nous appelons Dieu celui qui *Est*, le *Bon*, le Créateur, l'Infini, l'Immortel, etc., nous ne voulons pas indiquer par là les déterminations de son essence, pour que nous ne le représentions pas comme composé en quelque sorte de ces attributs. Ce sont plutôt des dénominations par lesquelles nous exprimons, s'il est permis de parler ainsi, quelque chose de ce que nous avons observé hors ou autour de lui (περὶ αὐτόν) sans rien manifester de ce qui appartient à son essence et à sa nature. Ces noms désignent, en effet, quelque chose qui convient à la nature divine, mais ne font pas connaître en elle-même la nature de Dieu ; c'est là ce qui est propre aux déterminations ou aux caractères qu'on appelle essentiels[1]. » Si nous considérons néanmoins quelques-unes de ces perfections comme déterminant l'essence divine, lorsque, par exemple, nous définissons Dieu comme l'être *a se* et la cause première de tout ce qui existe hors de lui, nous ne devons pas oublier, cependant, que cette définition repose toujours sur des représentations analogiques et non sur des concepts propres. Saint Cyrille d'Alexandrie parle dans le même sens de la manière dont nous concevons les attributs de Dieu. « Il n'y a rien en Dieu, » répond-il à Eunomius, « qui s'ajoute ou survienne à l'essence, parce que l'essence divine est parfaite par elle-même. Nous devons, cependant, concevoir les diverses choses qu'on énonce de Dieu, comme si elles étaient des propriétés de son essence, parce que, en les concevant comme substance, nous nous représenterions Dieu comme composé de plusieurs substances. Pourquoi? Parce que nous

[1] Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὸ ὢν καὶ τὸ ἀγαθὸς καὶ τὸ Θεὸς καὶ τὸ δημιουργὸς καὶ τὸ ὑπερούσιος καὶ τὸ ἄπειρος καὶ τὸ ἀθάνατος καὶ τὰ τοιαῦτα οὐ λέγομεν οὐσιώδεις διαφορὰς, ἵνα μὴ σύνθετον αὐτὸν ἐκ τούτων δογματίσωμεν· ἀλλὰ προσηγορίας τινῶν μὲν ἐμφαντικὰς τῶν θεωρουμένων περὶ αὐτὸν, οὐδενὸς δὲ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ φύσιν δηλωτικὰς τινὰ μὲν γὰρ πρέποντα τῇ θείᾳ φύσει σημαίνουσι, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν φύσιν μηνύουσι· ὅπερ ἴδιον τῶν οὐσιωδῶν καὶ συστατικῶν διαφορῶν. (*Apud Euthym.*, p. 1, tit. III.)

ne comprenons pas une substance qui soit beaucoup de choses dans la plus parfaite simplicité, et que, par conséquent, nous devons concevoir Dieu, comme nous nous concevons nous-mêmes [1]. »

195. Si les perfections en Dieu ne sont pas des propriétés dans le sens propre du mot, parce que l'essence divine est parfaite par elle-même, il faut que cette essence soit par elle-même tout ce que ces perfections expriment. Voilà précisément ce que saint Thomas et les réalistes qui l'ont suivi enseignent absolument comme saint Augustin et saint Bernard. Mais les formalistes, comme nous l'avons vu plus haut, objectaient que si les propriétés conçues par l'intelligence n'étaient pas distinctes en Dieu de l'essence, non-seulement l'essence serait chacune de ces propriétés, mais encore chaque propriété serait l'essence de Dieu. Or, cela posé, on ne peut éviter la conclusion que toute représentation d'une perfection divine ne soit aussi la représentation de l'essence divine et, par là même, ne renferme toutes les autres perfections. Ce serait affirmer des concepts ce que les eunomiens disaient des noms, et, de fait, chez les nominalistes du moyen âge, on rencontre des propositions semblables. « Toutes les perfections de Dieu, » disent-ils, « se confondent tellement les unes avec les autres que le concept de l'une renferme également toutes les autres, et, par conséquent, nous ne pouvons appeler Dieu le Bon, sans le nommer en même temps le puissant, le juste et tout ce qu'il est [2]. » Voyons donc ce que les réalistes répondaient à ces nominalistes, car cette réponse contient en même temps leur défense contre les formalistes.

[1] Οὐδὲν τῇ θείᾳ συμβέβηκεν οὐσίᾳ, τελεία γὰρ ἐξ ἑαυτῆς..... ὁρῶμεν δὲ, ὅτι πολὺς ἡμᾶς ἀναγκάζει λόγος ὡς συμβεβηκότα τὰ τοιαῦτα νοεῖν ἐπὶ θεοῦ καὶ εἰ μὴ πάντως συνέβη..... οὐκ ἔχει γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις μειζόν τι τῶν καθ' ἑαυτὴν λέγειν ἐπὶ θεοῦ· διὸ δὴ τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, τὰ καθ' ἑαυτοὺς μειζόνων ὑπόδειγμα ποιούμενοι. (*Thes.*, 31.)

[2] Gabr. Biel., l. I, dist. II, q. 1, a. 2. Greg. Arimin., l. I, diss. VIII, quæst. 2.

Si par ces propositions les nominalistes veulent réellement soutenir que la représentation de quelque perfection divine nous fait concevoir l'essence de Dieu selon toute sa perfection, ils reproduisent l'erreur d'Eunomius combattue par les saints Pères. Ils affirment une connaissance de Dieu que, d'après le témoignage de l'Écriture sainte et de notre propre conscience, nous ne possédons point, et ils rendent impossible la connaissance que nous pouvons posséder réellement. Il n'est pas vrai que, dans la pensée de la miséricorde divine, toutes les autres perfections soient en même temps représentées à l'âme. Moins encore peut-on accorder que par cette conception nous connaissions en même temps l'essence divine selon sa perfection infinie. Sans doute, en réfléchissant sur le sens du mot « la miséricorde divine », nous comprenons que la miséricorde n'est pas en Dieu une simple propriété, mais son essence, identique par conséquent, quant à l'être, avec cette essence, de sorte qu'elle renferme aussi toutes les autres propriétés. Toutefois on ne connaît pas ainsi l'essence de Dieu avec toutes ses perfections par la seule représentation de la miséricorde divine; mais, en réfléchissant sur cet attribut, nous arrivons à *comprendre* qu'en Dieu toutes les perfections sont identiques à l'essence et les unes aux autres. On évite ainsi l'erreur des formalistes qui regardent les attributs de Dieu comme distincts de l'essence et les uns des autres, en Dieu même aussi bien que dans nos concepts. Si donc, comme quelques auteurs le croient, les nominalistes plus récents voulaient exprimer seulement cette pensée, ils étaient en cela pleinement d'accord avec les réalistes.

196. On voit encore par ces considérations ce qu'il faut penser des propositions qu'on relève comme des conséquences absurdes de la doctrine commune. Une de ces conséquences serait qu'en parlant de Dieu on pourrait dire : La miséricorde divine est la justice, etc. Or, si ces proposi-

tions signifiaient que le concept de la miséricorde divine nous représente également la justice de Dieu, elles renfermeraient sans doute une erreur. Aussi ne veut-on point exprimer par là que les concepts aient le même contenu, ni que les divers noms aient la même signification, mais seulement que leur *objet* est identique en Dieu. C'est là, du reste, le sens obvie de ces propositions. Elles signifient uniquement qu'en Dieu ce que nous concevons comme miséricorde n'est pas distinct, quant à l'être, de ce que nous concevons comme justice. Les saints Pères, qui combattaient le nominalisme, affirmaient également, comme nous l'avons vu, cette identité de l'objet, et en trouvaient la raison dans le caractère propre de l'essence divine.

On aurait tort, cependant, si l'on concluait de ce principe qu'on pourrait attribuer à une perfection les effets d'une autre, et dire avec vérité que c'est la miséricorde divine qui punit les pécheurs et la justice qui pardonne. La miséricorde est, sans doute, quant à l'être, Dieu lui-même, et, par conséquent, elle est aussi justice. Mais la distinction virtuelle résulte des divers aspects que nous pouvons distinguer dans l'être simple de Dieu, selon qu'il se manifeste à nous comme cause d'effets d'une nature différente. Or, c'est précisément cette cause que nous voulons exprimer, lorsque nous attribuons certains effets non simplement à Dieu, mais à une de ses perfections. Comme, par conséquent, il serait absurde de dire que Dieu punit, parce qu'il est miséricordieux, ainsi ce serait pareillement une erreur de dire que la miséricorde divine punit le coupable. Dans les causes créées, même matérielles, nous devons recourir à cette distinction virtuelle. Nous ne pouvons concevoir, par exemple, la flamme comme une cause de chaleur et de lumière, sans y distinguer une double propriété. Or, quoique cela ne nous autorise point à supposer que dans la flamme même ce par quoi elle échauffe se distingue réellement de ce par quoi elle éclaire, c'est-à-dire, comme

un être se distingue d'un autre, il serait cependant absurde de dire que c'est la chaleur de la flamme qui éclaire et sa clarté ou sa lumière qui échauffe. Mais nous voici ramenés au véritable fondement de toute cette théorie.

197. Toutes les fois que l'existence d'une substance nous est seulement connue par ses phénomènes, comme l'existence d'une cause par ses effets, la nature de la substance et de la cause ne peut également être connue que par les phénomènes et les effets. Or, nous ne connaissons immédiatement aucune substance ni aucune cause, mais toutes nos connaissances ont pour point de départ les phénomènes et les effets. Par conséquent, lorsque nous trouvons divers effets d'une même cause, nous obtenons par les concepts distincts que nous formons ainsi une connaissance plus nette de la nature de cette cause. Nous connaissons, par exemple, la nature de notre âme en étudiant son activité, et nous déterminons son essence avec plus de précision, en y distinguant les diverses facultés de connaître et de désirer soit sensitivement soit intellectuellement. Contester que cette conception diverse d'une même chose, d'après ses divers effets, soit fondée sur sa nature, c'est détruire toute connaissance des choses autre que celle des phénomènes et des effets. Mais nous ne sommes pas forcés pour cela d'admettre qu'on trouve toujours dans la cause même une distinction ou division correspondante à la diversité de ses effets. Loin d'être nécessaire, cette supposition peut être en contradiction avec ce que nous connaissons de la nature d'une cause. Cette contradiction n'existe pas, il est vrai, dans l'exemple de l'âme que nous venons de citer; voyons, toutefois, ce qu'il faut dire, sous ce rapport, de l'essence divine.

Si nous ne connaissons l'essence même des créatures qu'au moyen de leurs phénomènes, à plus forte raison ne pouvons-nous percevoir immédiatement et en lui-même l'être de Dieu. Cependant, au moyen des œuvres de Dieu,

nous pouvons connaître non-seulement son existence, mais encore, d'une certaine manière, sa nature. Quoique Dieu produise ses effets tout autrement que les créatures les leurs, il reste pourtant toujours vrai qu'il se manifeste par ses œuvres dans une certaine mesure. Ne peut-on pas dire de Dieu que ses œuvres supposent en lui une manière d'être ou une nature, en vertu de laquelle il est capable de les produire? Assurément, lorsque nous attribuons à Dieu les perfections connues dans les créatures, être, vie, sagesse, sainteté, etc., nous n'affirmons pas seulement une certaine constitution de son être en vertu de laquelle il peut produire ces perfections hors de lui, mais nous concluons aussi que, par cette constitution, il a quelque ressemblance avec la perfection correspondante des créatures. Voilà pourquoi nous nommons Dieu lui-même être, vie, sagesse, etc. Car, bien que les choses qui ne sont pas produites par voie de génération, mais seulement par voie de création, soient essentiellement différentes de la cause créatrice, il reste cependant toujours vrai que les créatures ont avec le créateur quelque ressemblance par tout ce qui en elles constitue une vraie perfection. Peut-on concevoir, en effet, qu'une force produise, par exemple, quelque chose de vivant, si elle ne possède pas en elle-même une perfection dont la vie créée est une similitude (un analogue) et une participation ? Mais non-seulement la nature de Dieu, mais encore la manière dont il existe, ne nous sont connues que par ses œuvres. Dieu ne peut être le créateur et la cause de tous les êtres qui existent hors de lui, sinon parce qu'il n'a pas de cause, mais qu'il existe par lui-même et que, par conséquent, il est éternel, nécessaire, immuable, immense, infini. Ainsi donc, c'est par son *aséité* que nous connaissons la manière dont Dieu est ce qu'il est, mais nous nous représentons toujours cette manière d'être par des concepts distincts et empruntés aux créatures. Nous concevons Dieu comme éternel, im-

mense, etc., en le considérant dans son contraste avec les diverses imperfections des créatures. Il est clair, cependant, que cette variété ou diversité de représentations qui se forme ainsi, a également son fondement dans l'objet ou en Dieu lui-même. Sans doute, un être éternel est nécessairement immuable, immense, etc. Toutefois, comme nous connaissons sa perfection seulement par le contraste qu'il forme avec les choses créées, nous ne pouvons en obtenir une connaissance claire et distincte qu'en excluant de lui non-seulement les limites en général, et non-seulement quelqu'une en particulier, mais encore toute espèce de limites ou d'imperfections qui se trouvent dans les créatures. C'est aussi par cette même infinité de l'essence divine que nous connaissons la simplicité absolue de Dieu qui nous empêche de transporter dans l'être divin les distinctions que nous faisons, nécessairement et avec fondement, dans notre manière de penser.

198. Voici comment saint Thomas développe la même pensée : Si nous connaissions Dieu tel qu'il est en lui-même, nous ne le connaîtrions que par une seule représentation. Comme d'une chose on ne peut former qu'une seule image ou copie parfaite, il ne peut y avoir de chaque être qu'un seul concept qui le représente tel qu'il est. Mais il peut bien y avoir d'un même être plusieurs représentations différentes, si nous ne le percevons pas en lui-même, si, par conséquent, nous sommes réduits à le connaître par les ressemblances, les différences ou les autres rapports qu'il peut avoir avec d'autres êtres ; car il peut y avoir plusieurs images ou copies imparfaites d'une même chose. C'est donc parce que nous ne connaissons pas Dieu comme il est en lui-même, mais seulement en le comparant aux créatures, que nous pouvons et même que nous devons le concevoir par des représentations distinctes.

La manière dont nous concevons Dieu ne correspond pas à son objet, en ce sens que nous nous servons de représen-

tations variées et multiples, tandis que Dieu est absolument simple dans son être ; néanmoins ces conceptions ne sont pas dépourvues de la vérité qui leur convient en tant qu'analogiques. C'est précisément parce que nos représentations de Dieu ne sont pas des concepts propres, mais des concepts d'emprunt, que la simplicité de l'être divin peut répondre, malgré leur diversité, à toutes ces représentations comme à autant d'images ou copies imparfaites. En Dieu qui se connaît immédiatement, il n'y a, au contraire, qu'une parole ou qu'un verbe indivisible, parce que ce Verbe est l'image parfaite de l'essence divine. Nous aussi, nous embrasserons cette essence par une seule pensée, quand le verbe éternel sera uni à notre âme si intimement qu'il nous tiendra lieu de l'image intelligible, ou quand nous connaîtrons Dieu dans son Verbe. Voilà le mariage du Verbe éternel, de la Sagesse céleste avec l'âme, lequel, d'après les promesses divines, doit transfigurer cette âme et la transformer en image de Dieu. Mais, tant que nous ne connaissons Dieu que dans le miroir des créatures, la science que nous avons de lui, quoique vraie, toutefois, sera toujours partielle et imparfaite[1].

[1] Omnes istæ multæ rationes et diversæ habent aliquid respondens n ipso Deo, cujus omnes istæ conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formæ non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quæ sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversæ similitudines imperfectæ, quarum quælibet a perfecta formæ repræsentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectæ similitudines et non ejusdem rationis cum divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante hæ conceptiones. Nam non essent veræ conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua : nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitas ergo vel multiplicitas nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non

199. Résumons ce que nous venons de dire en quelques propositions. Nous devons admettre en Dieu la simplicité la plus pure; car il n'y a point de composition ou de division de l'être sans qu'il y ait aussi potentialité dans l'essence propre et dépendance dans la manifestation et dans l'opération. Par conséquent, la cause suprême de toutes choses ne serait pas, quant à l'essence, l'être par soi (*ens a se*), ni, dans ses opérations *ad extra*, toute-puissante et libre, si elle n'était pas parfaitement une et indivise dans son être. Mais, si cette simplicité de Dieu nous défend d'admettre avec les formalistes aucune distinction actuelle, sa perfection absolue nous oblige, cependant, à reconnaître la distinction virtuelle que les réalistes enseignent. Car, de même que nous connaissons la nature de l'être divin par la ressemblance que les créatures ont avec lui comme avec leur cause suprême, ainsi nous connaissons la manière dont il existe par le contraste que les choses créées forment avec lui en tant qu'être incréé. Et puis, comme nous ne connaissons Dieu qu'en le comparant à beaucoup d'autres choses, on comprend aussi que, pour perfectionner notre science, nous devons le concevoir au moyen de plusieurs concepts différents. La nécessité de ces représentations multiples et variées a sans doute sa source dans l'imperfection de notre intelligence ; toutefois cette variété a aussi son fondement dans l'être même de Dieu. L'essence divine, comme être absolu, doit, en effet, être conçue comme la cause primaire et comme l'archétype de tout ce qu'il peut y avoir de perfections hors de lui. Voilà le fondement de la distinction virtuelle; elle signifie uniquement que l'être de Dieu doit être conçu, d'après sa

indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. c. ult. : *In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum,* quando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei cognitio ex creaturis. (Quæst. disp. *De Pot.,* q. 7, art. 6.)

nature, non-seulement comme être, mais encore comme vie, non-seulement comme sagesse, mais encore comme puissance et ainsi de suite. Et quoique toutes ces représentations aient pour objet l'être un et indivisible de Dieu, chacune cependant le représente sous un autre aspect et, par là même, complète et élargit notre science de Dieu. On peut donc maintenir avec les réalistes la simplicité absolue de l'essence divine, sans perdre pour cela, avec les nominalistes, la vérité et la signification propre de ses divers noms et de ses concepts multiples.

CHAPITRE VI.

DES ACCUSATIONS DIRIGÉES CONTRE LES SCOLASTIQUES PAR RAPPORT A CETTE CONTROVERSE.

200. En reprochant avec aigreur aux scolastiques, comme on l'a souvent fait, d'avoir discuté tant et si longtemps les questions que nous venons d'étudier, on semble oublier que, par ce blâme même, on les défend contre l'accusation sur laquelle leurs adversaires insistent le plus. Ne proclame-t-on pas, en effet, que tous les défauts et toutes les aberrations de la philosophie scolastique viennent de ce que, occupée uniquement de l'objet des connaissances, elle aurait négligé de se rendre compte de la pensée elle-même pour en comprendre la nature et la valeur? Or, quoique les recherches sur la réalité des concepts n'aient pas été étendues à tous les points sur lesquels la controverse roule dans les temps modernes, on ne peut pas nier, cependant, que cette controverse si générale, si longue et si vive, n'ait eu pour objet des questions qu'on accuse les scolastiques de n'avoir pas abordées. Inutile donc de nous arrêter davantage à l'accusation que nous venons de mentionner. Si l'on accorde que les questions controversées sont de la plus haute importance, pourquoi blâmer l'ardeur avec laquelle on les discutait?

Bien plus importante est l'accusation dont nous parlions au commencement de cette dissertation. Ces controverses, dit-on, ont été menées d'une manière si malheureuse que le nominalisme a fini par dominer et que la scolastique est enfin arrivée par ce système à une décomposition ou dissolution complète. Si la première accusation était vraie, la

seconde ne pourrait pas nous étonner, car le nominalisme est une erreur qui, en parvenant à dominer, doit anéantir toute vraie science. Il est donc indispensable que nous examinions cette accusation.

I.

Si la scolastique a péri par le nominalisme.

201. C'est à regret que nous commençons cette étude par une observation qui ne fait pas honneur à bien des savants modernes. On a tant parlé du réalisme et du nominalisme et donné à cette controverse une telle importance qu'on a voulu déterminer par ses diverses phases les différentes époques de la philosophie du moyen âge, et, cependant, on a négligé de bien se rendre compte de son objet. *Ritter,* qui a étudié la philosophie scolastique avec plus de soin et de succès que ses prédécesseurs, se plaint beaucoup de l'obscurité qui plane sur ces questions controversées. Même il a assez de franchise pour avouer qu'il n'a pas réussi à dissiper toutes les ténèbres et qu'il ne sait pas nettement ce que chacun des partis engagés dans la lutte avait proprement enseigné. Il était parfaitement en droit de se plaindre de ses prédécesseurs. Chez *Brucker,* qui, dans cette partie de son histoire, est si riche en anecdotes et si prolixe dans les biographies, on chercherait en vain une exposition des doctrines dont il s'agit ici. Prenant au hasard quelques propositions dans les écrits des scolastiques, et renvoyant à une exposition incomplète qu'il avait auparavant donnée du nominalisme des philosophes grecs, il laisse ensuite ses lecteurs deviner par ces indications ce que les scolastiques pouvaient avoir enseigné. Il lui suffit d'exhaler sa haine contre leur philosophie par un flot de calomnies et d'invec-

tives. Cependant Brucker était le premier qui eût entrepris de retracer toute l'histoire de la philosophie; on peut donc l'excuser de n'en avoir pas suffisamment connu toutes les parties. Mais, quoiqu'un temps considérable se fût écoulé et que Brucker eût eu déjà plusieurs successeurs, *Rixner*, cependant, n'était pas encore en état de définir même la relation des doctrines opposées en général. Il résulte de l'exposition donnée plus haut, ce que du reste on pouvait lire en tout manuel de philosophie scolastique, que le formalisme des scotistes était un réalisme exagéré, voisin de celui de Platon et opposé, par conséquent, au nominalisme comme à un autre extrême, tandis que la doctrine de saint Thomas, qui était plus commune parmi les scolastiques, gardait, à notre avis, le juste milieu entre ces deux extrêmes. Or, que rapporte Rixner? Il renverse complétement les choses. Saint Thomas et ses partisans, d'après lui, attribuaient aux universaux une existence idéale dans l'esprit pensant et une existence réelle dans les choses, tandis que les formalistes ne leur accordaient qu'une réalité idéale dans la raison qui les perçoit [1]. Aussi ne s'explique-t-il pas le renouvellement du nominalisme, presque immédiatement après la naissance du formalisme, par la raison pourtant très-naturelle qu'un

[1] Combien est peu exacte la notion que Rixner donne des doctrines de saint Thomas, c'est ce qui ressort suffisamment de ce que nous en avons dit plus haut. Il semble toutefois avoir été conduit à cette fausse notion du formalisme par la signification que nous attachons d'ordinaire à ce mot. « Les deux écoles, » dit-il, « s'accordaient ensemble en ce que chacune soutenait d'une certaine manière la réalité des universaux. Mais les formalistes, tout contemplatifs et peu soucieux des existences concrètes, ne regardaient cette réalité que comme *formelle*, c'est-à-dire, n'accordaient aux universaux que la réalité idéale dans l'intelligence de Dieu et des hommes. Saint Thomas et ses disciples, au contraire, conservant plus de goût pour la vie pratique et pour les choses actuelles, enseignaient expressément que l'universel existe en partie *idealiter et formaliter* dans la raison divine et la raison humaine, en partie *realiter* et comme actué dans les choses. » (*Hist. de la Phil.*, t. II, § 54.)

extrême appelle d'ordinaire l'autre ; il voit plutôt dans le formalisme même le premier grand pas pour revenir du réalisme au nominalisme. « Les scotistes, dit-il, n'ayant accordé aux universaux qu'une réalité idéale dans l'esprit pensant, Occam essaya de nier même cette réalité ou plutôt de la représenter comme purement pensée [1]. »

En outre, on ne s'est pas seulement trompé sur les doctrines, mais on a répandu des opinions en contradiction flagrante avec l'histoire sur l'importance des partis qui défendaient ces doctrines, ainsi que sur l'issue de cette controverse. Tantôt on représente tous les philosophes du moyen âge comme divisés en deux écoles également considérables, l'une combattant pour le réalisme, l'autre soutenant au contraire le nominalisme. D'autres fois on parle de trois périodes qui se seraient succédé durant le moyen âge. Dans la première, le réalisme modéré de saint Thomas aurait régné, sinon exclusivement, du moins plus généralement, tandis que, dans la seconde, aurait prévalu le formalisme des scotistes, et, dans la troisième, le nominalisme d'Occam. Cette dernière manière d'exposer l'histoire s'adapte très-bien, on le voit, au jugement sur les doctrines que nous trouvons chez Rixner. Mais, pour montrer combien elle s'éloigne de la vérité, il suffit de rappeler que le formalisme, quoique fondé sur les doctrines de Scot, n'a été, cependant, réduit en système qu'après la mort de ce scolastique. Or Occam était contemporain de Scot et ne lui a survécu que de quelques dizaines d'années. Comment donc le formalisme aurait-il trouvé le temps de supplanter peu à peu le réalisme pour céder ensuite lui-même la place au nominalisme ?

202. Ritter ne pouvait pas commettre des méprises aussi grossières. Quant aux doctrines, il avait exactement compris la relation qui existe entre le formalisme et le nominalisme ;

[1] *Ibid.*, § 65.

aussi expose-t-il avec soin et justesse les doctrines opposées de ces deux systèmes. Cependant, quoiqu'il ait parlé parfois d'une certaine différence eutre le réalisme d'Albert le Grand et le formalisme des scotistes, il ne s'était pas bien rendu compte, ce semble, de la nature de cette différence ni de l'importance de la controverse que l'école de saint Thomas et avec elle la plupart des autres théologiens soutenaient contre les formalistes. Voilà aussi, comme nous le verrons bientôt, ce qui l'a empêché de porter toujours un jugement équitable sur les personnes et les choses, et ce qui l'a entraîné à soutenir partout les préjugés si communs sur l'issue finale de cette controverse. Ritter soutient, lui aussi, que le nominalisme a prévalu dans les écoles au quinzième siècle et a amené la ruine de la scolastique.

Cette assertion se rattache très-intimement aux principes d'après lesquels il considère l'histoire du moyen âge. Comme d'autres écrivains protestants, Ritter reconnaît l'influence salutaire de l'Église et de la hiérarchie sur l'éducation et la civilisation des peuples et regarde avec une certaine admiration le vénérable édifice de la hiérarchie ecclésiastique que la puissance de la foi avait élevé. Mais cet édifice, selon lui, menaçait ruine longtemps déjà avant que la réforme l'eût fait crouler entièrement. Le même sort était réservé à la philosophie du moyen âge. « La hiérarchie, » c'est ainsi qu'il s'exprime, « portait en elle-même les germes de sa décadence et devait aussi les communiquer à la science qu'elle cultivait[1]. » Quels étaient donc ces germes de mort et de corruption que l'Église communiquait à la science? C'étaient les opinions erronées qu'on avait sur les rapports entre la philosophie et la foi. Les plus anciens scolastiques tendaient à conduire la foi à la science; plus tard, on conservait sans doute encore la formule : *per fidem ad intellectum*, mais sans en retenir la chose. Dans le prin-

[1] Tom. VIII, p. 691.

cipe on cherchait encore à confirmer les enseignements de la foi par la science philosophique, puis on se contentait d'en montrer par ce moyen la vraisemblance, et enfin on ne croyait plus pouvoir démontrer par la philosophie même les vérités les plus élémentaires du christianisme. C'était là, selon Ritter, le fruit du nominalisme poussé à ses dernières conséquences.

203. En une autre occasion [1], nous avons étudié, nous aussi, les diverses vicissitudes de la scolastique, et nous avons cherché à les expliquer par celles de l'Église. Nous avons concédé alors qu'au quinzième siècle la scolastique avait des défauts qui pouvaient entraîner sa ruine; pareillement, les catholiques doivent convenir que, dans la vie ecclésiastique, il s'était glissé des abus que le bras du Tout-Puissant qui punit et guérit en même temps pouvait seul déraciner. Mais nous espérons aussi avoir convaincu nos lecteurs que, par suite des événements qui commencèrent avec le seizième siècle, l'attention des théologiens se porta sur les défauts qu'on leur reprochait avec raison. La science scolastique, de même que toute la vie et l'activité de l'Église, loin de périr dans la lutte qu'elle eut à soutenir, en sortit au contraire épurée et perfectionnée. Vraiment, si l'on ne connaissait pas la force des opinions préconçues, on ne comprendrait pas qu'un savant tel que Ritter ait pu considérer la hiérarchie de l'Église catholique comme dissoute. En outre, on ne peut s'expliquer que par la même influence des préjugés que des écrivains même catholiques puissent redire ce que Ritter affirme de la décadence et de la ruine de la science scolastique. S'il faut être aveuglé pour regarder l'autorité de l'Église comme anéantie, parce que quelques peuples du nord de l'Europe se sont séparés de son unité, il ne faut pas moins fermer les yeux à la lumière pour regarder la scolastique comme ruinée pour toujours, depuis que

[1] *Theol. der Vorz.*, dern. vol., diss. I, ch. V, p. 77 et ss.

les savants de ces régions protestantes l'ont rejetée. Le protestant croit devoir penser ainsi ; car, si la hiérarchie (l'Église) n'avait été anéantie, la réforme n'aurait pas remporté la victoire. Il porte le même jugement au sujet de la science ; depuis que la science moderne s'est montrée çà et là, il n'en reconnaît plus d'autre. Ce qui a été fait pour la philosophie dans les régions étendues où domine le catholicisme, par les savants les plus distingués, il ne daigne pas le regarder : ce ne sont pour lui que « des rejetons tardifs de la vieille scolastique » ou « des mouvements dans une sphère restreinte restée à l'écart de la marche générale de la science »[1]. Cependant, sans se livrer à des recherches étendues, il suffisait de réfléchir avec calme et de se rappeler les faits les plus notoires pour se convaincre que la scolastique, malgré toute la philosophie moderne, a été cultivée après la prétendue réforme, non-seulement dans presque toute l'Europe, mais encore au-delà des mers, avec une ardeur aussi vive et un intérêt aussi général qu'auparavant. Ce serait avec bien plus de raison qu'on parlerait de ces philosophes du seizième et du dix-septième siècle auxquels nos historiens accordent toute leur attention, comme « des rejetons isolés dans lesquels l'esprit moderne tend à percer ». Les mouvements qu'ils provoquèrent méritent bien le nom de « mouvements limités à une sphère restreinte » qui ne pouvaient pas changer la marche générale de la science si, au dernier siècle, l'incrédulité croissante et enfin les violences et les intrigues ne fussent venues à leur secours.

204. Les faits qu'on veut expliquer étant controuvés, puisque la décadence et la ruine de la scolastique au seizième siècle ne sont qu'imaginaires, nous ne pouvons pas être surpris que les explications qu'on en donne ne reposent pas sur la vérité. D'après Ritter, suivi par beaucoup d'autres, parmi lesquels se trouve aussi Günther, la cause

[1] Ritter, tom. VIII, p. 679 et ss.

de cette décadence serait qu'on aurait méconnu les vrais rapports entre la philosophie et la théologie. On l'accuse d'avoir contesté à la philosohie la possibilité de connaître avec certitude même les premières vérités fondamentales de toute religion. Celui qui voudrait expliquer la décadence de la scolastique par cette erreur devrait démontrer avant tout que celle-ci fut universellement répandue parmi les scolastiques. Or, qu'enseigne à ce sujet l'histoire? Au commencement du treizième siècle, quelques philosophes, à Paris, abusant des œuvres d'Aristote propagées par les Arabes, soutenaient certaines opinions opposées à l'enseignement de la foi. Convaincus d'erreur par les théologiens, ils prétendaient qu'une proposition peut être vraie en théologie, tandis qu'en philosophie on en démontre la fausseté. Ce paradoxe fut sévèrement réprouvé par l'Église. Depuis ce temps, on ne rencontre plus de ces absurdités qu'au commencement du seizième siècle; à cette époque, quelques néo-aristotéliciens, en Italie, renouvelèrent les mêmes erreurs. L'Église intervint également pour les instruire sur l'usage vrai et légitime qu'on peut faire de la philosophie; mais Grégoire IX aussi bien que Léon X attribuèrent cet égarement au manque de connaissances théologiques. Nous savons d'ailleurs par l'histoire, comme par les actes des souverains pontifes, que ces philosophes n'étaient d'aucune manière théologiens et que, dans les deux cas, à Paris comme en Italie, les théologiens étaient leurs adversaires les plus prononcés. Quant à ces philosophes italiens, ils comptent parmi les premiers *adversaires* de la scolastique; c'est même à cause de cela qu'on les appelle *néo*-aristotéliciens. Qu'on juge donc par-là avec quel droit Günther et d'autres s'appuient sur ces faits pour expliquer la ruine de la scolastique par « *l'hérésie de la double vérité* ».

Mais ne pourrait-on pas s'appuyer avec plus de raison sur les doctrines du nominalisme? Ces doctrines, comme nous avons vu, rendent logiquement toute science incertaine;

mais nous avons vu également que les nominalistes n'ont jamais avoué cette conséquence de leurs principes. On trouve sans doute dans les œuvres d'Occam quelques passages équivoques ; cependant, parmi les scolastiques, Pierre d'Ailly est le seul qui ait enseigné nettement que l'existence de Dieu et les autres vérités qui s'y rattachent ne peuvent pas être démontrées philosophiquement avec certitude. Biel, le dernier nominaliste d'une certaine célébrité, s'efforce, par tous les moyens possibles, d'écarter l'accusation que les principes de son école nuisent à la certitude de nos connaissances. Or, puisque les nominalistes eux-mêmes, surtout les plus récents qui se rattachaient sans doute à Biel, ne convenaient pas de ces conséquences, comment auraient-elles pu être assez répandues pour amener la ruine de la scolastique? Qu'on cite donc enfin les noms des scolastiques qui soutenaient des opinions si erronées sur les relations entre la science et la foi, et qui ne les aient pas, au contraire, expressément combattues !

On pourrait cependant répliquer ici que les principes erronés corrompent et ruinent les sciences, lors même que les dernières conséquences n'en apparaissent pas encore. Nous n'en disconvenons pas; aussi croirons-nous, avec nos adversaires, à la décadence de la scolastique, pourvu qu'ils nous démontrent au moins que les doctrines du nominalisme étaient devenues communes.

II.

Si le nominalisme a jamais prévalu dans les écoles.

205. Qu'au quinzième siècle du moins le nominalisme soit devenu l'enseignement commun de la scolastique, c'est à la vérité une opinion très-accréditée de nos jours. Nous demandons cependant les motifs qui la justifient, et nous en

avons le droit, d'autant que par une semblable affirmation on se met en contradiction avec les savants catholiques les plus estimés vivant peu après l'époque dont il s'agit. Le cardinal Toledo, qui publiait ses écrits philosophiques vers la fin du seizième siècle, traite brièvement la question des universaux dans l'introduction à la logique. Après avoir réfuté d'abord le système des nominalistes et ensuite celui des formalistes, il expose le système du réalisme modéré, disant que *depuis les temps des Grecs cette opinion avait toujours été prédominante dans les écoles philosophiques*. Suarez s'exprime encore plus énergiquement. Selon lui le nombre des nominalistes et des formalistes était si peu considérable qu'il regarde la doctrine de saint Thomas et de ses disciples comme l'*opinion commune des philosophes anciens et modernes* [1]. Un des cours de philosophie les plus célèbres de ce temps était celui qui fut publié par les professeurs de l'université de Coïmbre. Dans cet ouvrage la doctrine de saint Thomas est également représentée comme ayant été toujours et partout commune parmi les philosophes. Le système du nominalisme y est, au contraire, traité avec si peu d'égards que personne, assurément, ne s'avisera de le regarder comme ayant universellement régné dans les écoles peu de temps auparavant [2]. Où les historiens modernes trouvent-ils la preuve de cette domination du nominalisme? Je ne me souviens pas d'avoir vu

[1] Tertia opinio est : naturas fieri actu universales solum opere intellectus, præcedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales. Hæc sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum cum Aristotele sæpissime in his ll. Metaph. præsertim in 7.... et eodem modo loquitur S. Thomas.... et omnes ejus discipuli. (*Metaph. disp.* VI, sect. 2.)

[2] *Commentarii in libros Aristotelis.* In Isagogen Porphyrii, q. 1. Nous citons la première édition de 1602. Plus tard on publia, sous le même titre, non pas d'autres éditions, mais d'autres ouvrages dont, à notre avis, on se servirait avec moins de fruit que de l'édition originale.

quelque part, ne fût-ce que l'essai d'une preuve proprement dite. Voyons cependant si l'histoire permet de soutenir cette assertion.

206. Qu'à cette époque (depuis le milieu du quatorzième jusqu'à la fin du seizième siècle), on n'ait pas vu des savants exerçant sur la direction des esprits une influence aussi puissante que saint Thomas d'Aquin et Duns Scot de leur temps, comme Ritter le relève souvent, c'est ce que nous ne voulons pas contester. Mais cette époque a toujours eu des théologiens qu'on doit regarder comme les représentants des opinions qui prévalaient de leur temps. Il s'agit donc de savoir quels étaient ces théologiens. A la section de son histoire où il traite du quatorzième et du quinzième siècle, Ritter donne le titre suivant : « Décadence des systèmes théologiques. » Les scolastiques dont il parle dans cette section sont Durand, Occam, Buridan, Gerson et Raymond de Sébonde. Quant à ce dernier, il reconnaît toutefois, bien qu'avec étonnement, que, vivant vers la fin du seizième siècle, il soutenait sur la réalité des concepts les mêmes principes qu'Albert le Grand et saint Thomas avaient professés au treizième. Au sujet de Gerson Ritter rapporte, comme les autres historiens, que le célèbre chancelier de l'université de Paris s'est efforcé de concilier les deux écoles opposées. Toutefois, dans cette tentative, il le croit si peu favorable au réalisme qu'il le représente presque comme un vrai nominaliste. Ceci demande un examen plus approfondi.

Nous possédons de Gerson un grand nombre de traités, peu étendus pour la plupart, dans lesquels les questions philosophiques surtout sont traitées avec une grande brièveté. Néanmoins Ritter n'aurait pas méconnu la conformité de la doctrine de Gerson avec les principes d'Albert le Grand et de saint Thomas, s'il avait eu des notions exactes sur la position respective de l'école thomiste et de l'école scotiste relativement à la réalité des concepts. Il n'a pas

remarqué, ce semble, que les partisans de saint Thomas, par conséquent la grande majorité des scolastiques, avaient à soutenir une lutte encore plus ardente contre le formalisme des scotistes que contre le nominalisme d'Occam et de ses adhérents. Il considère plutôt le formalisme comme une modification donnée au réalisme par Scot, et il parle des formalistes comme s'ils avaient été les réalistes de cette époque. Avec ces idées, il est naturel que Gerson lui ait paru incliner davantage vers le nominalisme, puisqu'il combattait énergiquement le formalisme, allant jusqu'à l'accuser d'hérésie. De fait, cependant, nous trouvons dans les écrits de Gerson ce réalisme modéré qui était la doctrine prédominante chez les scolastiques anciens et chez les modernes, même au quatorzième et au quinzième siècle.

207. Saint Thomas et avec lui tous les scolastiques postérieurs signalaient comme source commune du nominalisme sceptique et du réalisme platonicien la fausse opinion que nos connaissances ne peuvent être vraies que si les choses existent en réalité telles qu'elles sont en nous par le concept. A cette erreur ils opposaient le principe d'Aristote, que la chose connue est dans le connaissant d'une manière conforme à la nature de celui qui connaît, et qu'il faut, par conséquent, admettre une différence entre l'être réel et l'être idéal des choses. Or voilà aussi la pensée dominante de ces traités dans lesquels Gerson cherchait à faire disparaître les malentendus qui divisaient les partis opposés et à amener les nominalistes comme les formalistes à reconnaître la vérité qui se trouve entre leurs théories extrêmes [1]. Les choses ont donc un autre être en elles-mêmes, et un autre être dans l'esprit qui les connaît, dans l'intelligence divine aussi bien que dans la raison

[1] *Centilogium de causa finali.* — *De modis significandi.* — *De concordia metaphysicæ cum logica.* Edit. Paris., 1606, tom. IV, a, p. 277.

humaine. On veut dire, non-seulement que la pensée (le penser, le phénomène subjectif) est en nous autre chose que l'objet pensé, ce qui va de soi, mais encore que la chose pensée reçoit dans l'esprit qui la saisit, comme la forme saisit la matière, le *substratum*, une manière d'être différente de celle qu'elle possède en elle-même[1]. L'esprit pensant perçoit l'être pur des choses ; voilà pourquoi elles sont en lui à la manière de l'être immatériel, c'est-à-dire, immuables et nécessaires, tandis qu'en elles-mêmes elles ont un être matériel, par conséquent mobile et contingent. De là Gerson tire la conclusion que l'idéal qui est l'objet de la science n'existe pas hors de l'esprit dans les choses mêmes, mais seulement dans l'intelligence qui les perçoit. De même que toute connaissance serait impossible, si les choses n'existaient pas ou du moins ne peuvent pas exister, de même aussi il ne pourrait pas y avoir des idées ou des réalités idéales, s'il n'existait aucun esprit qui pût percevoir les choses.

Ce n'est pas en elles-mêmes que les choses possèdent l'être par lequel elles sont immuables, nécessaires et éternelles ; mais seulement dans les idées de Dieu qui les connaît de toute éternité, même avant leur création, ou dans les concepts par lesquels nous les connaissons, quand elles sont devenues existantes. Les formalistes, c'est ainsi qu'il conclut, regardant, au contraire, l'idéal des choses

[1] Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa ; alio modo prout habet esse objectale seu repræsentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum.... Ens consideratum.... prout res quædam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet objectaliter apud intellectum, juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, sic res ipsa diceretur quasi materia vel substratum vel subjectum rationis objectalis. Quæ consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis (c'est ainsi qu'il appelle les nominalistes). Si perspicaciter, non proterve videatur. (*De Concord.*)

comme réel en lui-même, hors de l'esprit pensant, doivent d'abord nécessairement admettre qu'il y a quelque chose d'éternel qui n'est pas Dieu, et enfin, comme cette hypothèse est insoutenable, soutenir l'erreur qu'Amaury de Chartres avait puisée dans les ouvrages de Scot Érigène, à savoir, que Dieu est lui-même ce qu'il y a d'idéal dans les choses ou qu'il est leur être ou essence propre [1].

208. Mais, quoique Gerson se soit beaucoup occupé des erreurs du formalisme, on ne peut, toutefois, lui reprocher d'être tombé dans l'autre extrême, le nominalisme. Au contraire, partout il attire l'attention sur l'erreur qui est la source du nominalisme. Nous devons, dit-il, considérer toujours les concepts dans la double relation qu'ils ont d'une part avec l'esprit qui les forme et d'autre part avec l'objet qu'ils représentent. Les formalistes se trompent, parce qu'ils ne tiennent pas compte de la qualité que nos concepts reçoivent de la nature de l'esprit qui les produit, confondant ainsi l'être que les choses ont en elles-mêmes (l'être réel) avec celui qu'elles ont dans l'esprit connaissant (l'être idéal). D'après leur théorie, l'être pur ou l'essence existerait donc dans la réalité sans accidents, et, partant, l'universel devrait exister avec toutes les propriétés qui conviennent à l'être idéal. D'un autre côté, on se trompe également, lorsqu'on considère les concepts exclusivement comme des phénomènes de l'esprit sans tenir compte de la relation qu'ils ont avec l'objet. De même que la parole parlée ou écrite est en elle-même une chose matérielle et ne reçoit sa forme qui en fait un signe intellectuel que de sa relation avec la pensée qu'elle exprime, de même le concept, considéré en lui-même, comme effet de l'esprit et comme existant dans l'esprit, ne constitue que le

[1] *Ibid.* Il y développe sa pensée très-longuement; nous y reviendrons.

côté matériel de la pensée ; son élément formel qui en fait un acte de connaissance résulte uniquement de sa relation avec les choses qu'il perçoit. En tant que phénomène de l'esprit, il est objet de la logique qui en étudie les propriétés sans se préoccuper de l'objet. La science réelle, au contraire, c'est-à-dire, la physique et la métaphysique, ne peut exister, que si nous considérons le concept comme l'expression d'une chose distincte de nous laquelle en est le *substratum*. Et voilà pourquoi les *terministes* ou nominalistes ne sortent jamais de la logique [1].

En outre, Gerson, accusant d'erreur les formalistes, parce qu'ils regardaient l'universel comme quelque chose d'actuel et par conséquent comme une réalité éternelle distincte de Dieu, blâme aussi vivement les nominalistes, parce qu'ils niaient l'être éternel des choses d'une manière absolue ou sous tous rapports. Les choses ont en Dieu leur être idéal, cnmme elles l'ont dans notre esprit, c'est-à-dire que Dieu les connaît et cela de toute éternité. Par conséquent, pourvu qu'on distingue entre l'être réel et l'être idéal des choses, on ne peut pas contester la vérité de propositions telles que celles-ci : « Tout ce qui est connu, est ; » — « tout ce qui est

[1] Modus significandi seu ratio objectalis, dum spectat ad reales scientias, non accipiuntur pro seipsis neque secundum suppositionem materialem, sed secundum suppositionem personalem (formalem), pro rebus ad extra significatis. Modus significandi vel ratio objectalis, quantumque spectent ad scientias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negotians, sed nec intellectus negotians sufficeret, si nullæ res ad extra vel vere vel intelligibiliter esse possent..... Subtilitas metaphysicantium si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter (relativement à l'objet) receptum. Ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit quod a metaphysicis rationabiliter contemnuntur. (*Ibid.*)

connu de toute éternité, possède aussi de toute éternité l'être et l'essence [1]. »

209. Gerson n'est pas moins d'accord avec l'école de saint Thomas, quand il parle de la connaissance de Dieu. L'esprit humain, dit-il, lui aussi, est plus parfait que les choses dont il a la connaissance ; c'est pourquoi on ne doit pas confondre la manière dont les choses sont dans l'esprit par la connaissance avec la manière dont elles existent en elles-mêmes. Toutefois il ne faut pas davantage perdre de vue que notre esprit est moins parfait que Dieu ; même il lui ressemble à peine par quelque analogie. Il faut donc prendre garde de transporter en Dieu la manière dont nous le connaissons. On est, par conséquent, dans l'erreur, lorsqu'on suppose en Dieu diverses formes ou formalités ou bien des actes de connaissance multiples et variés ; Dieu connaît toutes choses par leurs différences propres, mais il ne les connaît toutes que par un acte unique et absolument simple [2]. Pareillement, quoique les choses soient en Dieu selon leur être idéal, cependant on ne doit pas supposer en lui une distinction autre qu'une distinction de raison ; car l'être ou l'essence des créatures n'est pas en Dieu avec ses caractères propres (*formaliter*), mais d'une manière plus

[1] Quodlibet ens creatum quamvis habuerit ab æterno esse objectale in mente divina, non ideo tamen sequitur absolute et generaliter loquendo quod res fuerunt ab æterno (*parce que, comme il l'avait expliqué auparavant,* esse reale *est distinct de* esse objectale seu intelligibile). Et hic est lapsus grammaticorum et logicorum, qui non accipiunt distinctionem istam de esse duplici creaturæ, sed defendunt se per ampliationes et connotationes et modos significandi quasi materialiter. Unde negant istas : Hæc res intelligitur, ergo est. Istud ens fuit intellectum ab æterno ; ergo istud ens habuit esse et essentiam ab æterno. (*Ibid.*)

[2] Hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates, quales sunt in creaturis et præcisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus, omnis autem creatura potentialis et multa et vix per analogiam similis Deo dicta, etc. (*Ibid.*)

élevée (*supereminenter*) [1]. Cependant il ne faut pas, pour cette raison, soutenir avec les nominalistes que tous es noms par lesquels nous exprimons les perfections divines soient tous absolument synonymes et signifient la même chose, de sorte que les distinctions que nous faisons par ces noms ne seraient qu'un vain jeu de signes. Quoiqu'ils expriment la même chose, puisque tous signifient l'être simple de Dieu, chacun l'exprime pourtant d'une manière qui lui est propre ou par des concepts différents. Et Gerson revient encore ici sur une vérité qu'il fait partout ressortir contre les nominalistes. La représentation spirituelle par laquelle nous connaissons n'est pas seulement un phénomène de l'esprit; elle a aussi une connexion nécessaire avec la chose pensée, comme ce par quoi elle a son objet et en quoi elle a son *substratum* [2]. Enfin, en terminant toute cette discussion, il signale encore une fois la distinction entre l'objet purement logique des concepts et leur objet métaphysique, ainsi qu'entre l'être réel et l'être idéal des choses, comme un moyen de réconcilier et de mettre d'accord les partis opposés. On ne comprend vraiment pas comment sa prétendue propension pour le nominalisme est compatible avec des principes si nettement formulés.

210. Enfin, puisqu'on regarde le scepticisme philosophique comme le fruit naturel du nominalisme et qu'on accuse

[1] Aliqui non intelligentes, vel excedere volentes posuerunt ex hoc distinctiones in Deo, quas noluerunt appellare distinctiones rationis. (*Ibid.*)

[2] Univocatio non ideo synonyma et quasi nugatoria dicenda est reperiri inter attribuales rationes de Deo, quamvis eamdem rem penitus significent; quia non significant eodem modo vel eadem objectali ratione formaliter vel ex parte rei seu personaliter modo prius exposito. Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel objectum vel substratum; alioquin diceretur ens secundæ impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodam modo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et ad extra. (*Ibid.*)

ce système d'avoir fermé presque complétement à la philosophie le domaine de la foi, nous devons encore faire remarquer en particulier que, dans le traité auquel nous avons emprunté les considérations précédentes, Gerson parle de la concorde entre la théologie et la métaphysique absolument de la même manière que saint Anselme et saint Thomas d'Aquin. Ceux qui se livrent à l'étude de la vérité avec ardeur, mais aussi avec humilité et sans une vaine et présomptueuse curiosité, ceux-là, dit Gerson, peuvent parvenir par un emploi sage de la métaphysique, à la connaissance scientifique ou à l'intelligence (*ad intelligentiam*) de bien des vérités sublimes enseignées par la foi [1]. Et vers la fin de son traité, en signalant comme objet de la théologie l'être suprême en tant que connu par la foi, il dit expressément que par cette définition on n'exclut d'aucune manière la science ou l'intelligence d'un grand nombre de ces vérités.

211. Si nous pouvons absoudre Gerson de l'accusation d'avoir embrassé le nominalisme, il s'ensuit qu'on ne trouve, même chez Ritter, que trois représentants du nominalisme : Durand, Occam et Buridan. Tous les trois vivaient dans la première moitié du quatorzième siècle, et jusqu'à Biel qui, vers la fin du quinzième, s'est approprié les doctrines d'Occam, nous chercherions en vain un scolastique quelque peu saillant qui ait adhéré au nominalisme. Le scepticisme de Pierre d'Ailly était puisé à une tout autre source. Sans contester la vérité objective de nos concepts, il révoquait en doute la certitude de nos connaissances sensibles et suivait ainsi une voie tout opposée à

[1] Theologica perscrutatio de ente simpliciter... pervenit ad intelligentiam multarum sublimium veritatum, quæ traduntur credenda per fidem, si bona vita et humilis, si studium vehemens et pium non protervum neque curiosum affuerint, qui (si ?) præterea fiunt (sint ?) solerter et caute Metaphysica Philosophorum discussa separando pretiosum a vili, h. e. verum a falso. (*Ibid.*)

celle du nominalisme. Si les doctrines nominalistes avaient pénétré dans les écoles théologiques de cette époque, il faudrait, par conséquent, l'attribuer à une influence prépondérante de Durand et d'Occam. Or toute l'histoire s'oppose à une pareille supposition.

Occam et ses partisans étaient du parti de Louis de Bavière et de l'antipape Pierre de Corbara, et un grand nombre parmi eux s'adonnèrent, en outre, aux extravagances fanatiques des *fratricelles,* condamnés par le concile de Vienne. Quoique toutes ces circonstances dussent contribuer à accroître la rumeur excitée par Occam, elles n'étaient, cependant, guère propres à ouvrir à sa doctrine les écoles théologiques, hors de l'Allemagne surtout.

Durand se signalait principalement par la témérité avec laquelle il attaquait les doctrines communes des théologiens, surtout celles de saint Thomas, toutes les fois que cela lui paraissait possible sans blesser la foi. Il alla même si loin dans cette voie que, pendant sa vie, il fut accusé d'hérésie et forcé de se rétracter et que, dans les siècles suivants, plusieurs de ses propositions furent expressément condamnées par l'Église. Occam, quoique, dans le principe, il s'attaquât seulement à Scot et à son école, devait, lui aussi, s'élever enfin contre saint Thomas, ainsi qu'il le fit non-seulement dans sa Logique[1], mais encore en bien des endroits de sa théologie. Or personne n'ignore que l'autorité de ce saint docteur devenait toujours plus grande et plus universelle aux quinzième et seizième siècles, surtout lorsque Jean XXII l'eut inscrit au nombre des saints et eut donné à sa doctrine et à ses écrits des éloges vraiment extraordinaires. Certes, ce fait ne permet pas de supposer aux scolastiques de cette époque, quelques reproches qu'ils méritent d'ailleurs, une vive sympathie pour les doctrines de Durand et d'Occam.

[1] Il suffit d'étudier les premiers chapitres où il attaque aussi bien le réalisme de saint Thomas que le formalisme des scotistes.

212. Mais il y a plus. A cette même époque, nous trouvons aussi plusieurs écrivains très-distingués qui s'attachaient tout spécialement à commenter et à défendre la doctrine de saint Thomas. On comprend qu'en écrivant l'histoire de la philosophie, on puisse s'occuper moins de ces commentateurs que des philosophes qui, comme Durand, Occam et d'autres, ont suivi une direction qui leur était propre; cependant on aurait dû prévenir la fausse opinion que ces philosophes, auxquels l'histoire accorde une attention spéciale à cause de la nouveauté de leurs doctrines, aient été les représentants des opinions communes parmi leurs contemporains. Parmi les scolastiques qui contribuèrent plus particulièrement à répandre les doctrines de saint Thomas, on remarque d'abord *Gilles Colonne* ou Gilles de Rome (Ægidius Romæ), de l'ordre des Augustins et contemporain de Durand. Ses ouvrages furent tant estimés qu'ils servaient de texte obligatoire ou de manuel dans toutes les écoles dépendantes de son ordre. Peu après lui, vers le milieu du quatorzième siècle, *Grégoire de Rimini* et *Thomas d'Argentina*, l'un et l'autre de l'ordre des Augustins, acquirent une telle réputation de science qu'aujourd'hui encore ils comptent parmi les théologiens les plus célèbres de l'Église catholique. Mais, avant tous, il faut nommer ici le dominicain *Capreolus*. S'attachant étroitement à saint Thomas, il réussit si bien à expliquer et à défendre la doctrine du docteur angélique, surtout contre les attaques de Durand, que son ordre, suivant la coutume du temps, lui décerna le titre de *princeps scholæ Thomistarum*, et qu'on imposa à tous les professeurs de théologie l'obligation de ne pas s'écarter, dans leur enseignement, de ses opinions. En ajoutant aux noms de ces savants celui de *Denys le Chartreux*, qui jouissait d'une grande autorité non-seulement comme mystique, mais encore comme scolastique, nous aurons nommé, parmi les scolastiques de cette période, non pas ceux qui se sont fait remarquer par l'audace

avec laquelle ils propageaient des doctrines nouvelles, mais ceux qui ont toujours été et sont encore hautement estimés dans les écoles catholiques à cause de la solidité et de la profondeur avec laquelle ils défendaient l'ancienne doctrine. Nous n'avons pas besoin, toutefois, de démontrer, comme nous l'avons fait pour Gerson, que ces auteurs n'étaient pas partisans du nominalisme; personne, que je sache, ne les a jamais accusés de cette erreur, et ils ne peuvent pas même en être soupçonnés, puisqu'ils étaient les disciples fidèles et dévoués de saint Thomas. Or, d'après les faits rapportés, on ne peut douter que ces scolastiques, surtout Gilles Colonne et Capréole, non-seulement aient joui d'une grande autorité dans les siècles postérieurs, mais encore aient exercé, pour la science, une grande influence sur leurs contemporains. Leurs écrits servaient de base à l'enseignement dans la plupart des écoles de leur temps. Peut-on dire la même chose des partisans du nominalisme? de Durand dont les théologiens les plus anciens surtout stigmatisent les opinions étranges et pleines de danger? d'Occam, sectaire mal famé et excommunié? de Buridan enfin, qu'on nous représente toujours comme un logicien subtil, mais dépourvu de connaissances solides en théologie? Parmi tous les nominalistes, Biel seul jouit d'une bonne réputation, sans que pourtant on l'ait en haute estime. Sans doute, on trouve souvent cités, dans les ouvrages scolastiques, les noms de Durand, d'Occam et de Gabriel (Biel), mais pourquoi? parce qu'ils se posaient en adversaires de la doctrine traditionnelle, non-seulement sur la réalité de nos concepts, mais encore en beaucoup de questions théologiques. L'histoire de cette époque confirme ainsi pleinement ce que Toledo, Suarez et tous les scolastiques récents affirment avec la plus grande assurance, à savoir, que le réalisme de saint Thomas a été de tout temps et est toujours resté la doctrine commune dans les écoles catholiques, et que le nomi-

nalisme ni le formalisme n'ont jamais réussi à le supplanter.

213. C'est un fait reconnu dans l'histoire de la philosophie que le nominalisme de Roscellin a été complétement vaincu au onzième siècle, et Ritter en donne deux preuves. La première, c'est qu'au douzième siècle la lutte avait cessé et le réalisme était la doctrine dominante; l'autre, qu'au onzième siècle même, aucun scolastique de quelque renom n'a pris parti pour Roscellin. Or ces deux raisons ne s'appliquent-elles pas aussi au nominalisme d'Occam? Ritter avoue lui-même que les scolastiques plus récents adhéraient aux doctrines réalistiques de saint Thomas [1]. A coup sûr, bien que le formalisme ait trouvé quelques défenseurs jusqu'à nos jours, cependant la controverse avec le nominalisme du moins doit être regardée comme terminée déjà depuis le commencement du seizième siècle. Tous les scolastiques des derniers siècles que j'ai consultés, et ils ne sont pas peu nombreux, parlent du nominalisme comme d'une erreur surannée qu'il ne vaut guère la peine de réfuter. D'ailleurs, nous croyons avoir suffisamment prouvé que, dans les siècles antérieurs, Occam n'a pu gagner pour son école aucun scolastique jouissant de quelque considération. Pour ces raisons, nous ne craignons pas d'affirmer que le nominalisme nouveau, quoiqu'il ait donné lieu, en Allemagne surtout, à une bruyante controverse, a été cependant vaincu, de même que l'ancien, longtemps avant la prétendue réforme. Nous n'hésitons pas non plus à déclarer fabuleux tout ce que nos historiens racontent de son triomphe et de sa domination. Comme ils ne doutaient pas que la scolastique ne fût ruinée, il leur a bien

[1] Quoique nous ne regardions pas ces rejetons tardifs de la philosophie scolastique comme assez importants pour leur consacrer une étude particulière, il semble cependant digne de remarque que chez eux le réalisme des Albert le Grand et des Duns Scot a, de nouveau, prévalu sur le nominalisme sceptique. (Tom. VIII, p. 680.)

fallu imaginer quelque cause pour s'expliquer et faire comprendre à leurs lecteurs sa décadence et sa ruine.

Toutefois nous avons déjà observé que Gerson et même les autres scolastiques, défenseurs de la doctrine ancienne et commune, s'occupaient bien plus du formalisme que du nominalisme. C'est ce qui s'explique par la position respective des écoles engagées dans la controverse. Les scotistes, ou, pour parler avec plus de justesse, une partie des scotistes, avaient attaqué la doctrine de saint Thomas sur la réalité des concepts, comme ils en avaient contesté plusieurs autres points, et lui avaient opposé la théorie des formalités. Les partisans de saint Thomas se défendirent. Alors se leva Occam, et il alla si loin dans son opposition au système scotiste qu'il renouvela l'ancienne erreur des nominalistes. Naturellement les réalistes continuèrent à regarder les formalistes comme leurs vrais adversaires. Ils se contentaient donc, en réfutant ceux-ci, de montrer en même temps qu'ils ne défendaient point les opinions erronées du nominalisme. On s'explique du reste, par la nature des doctrines controversées, pourquoi ils combattaient plus énergiquement le formalisme. Il n'était pas difficile de découvrir les méprises dont les nominalistes se rendaient coupables dans leur logique, et, pour réfuter complétement leur système, il suffisait de démontrer qu'avec leurs principes toute métaphysique est absolument impossible. Le formalisme, au contraire, avait en apparence plus de profondeur scientifique, et devait être combattu principalement sur le terrain de la métaphysique où son idée fondamentale se retrouvait en beaucoup de questions. Mais ceci nous amène à une étude d'un grand intérêt.

III.

Si la scolastique, dans ces controverses, a préparé les voies aux erreurs de la philosophie nouvelle.

214. Au sujet des controverses dont nous nous occupons ici, on fait aussi à la philosophie scolastique le reproche d'avoir préparé par elles les voies aux égarements de la philosophie nouvelle. Il est cependant à remarquer qu'en formulant ce reproche, on ne parle guère que du nominalisme. Que ce système ait trouvé son développement complet dans le scepticisme des temps modernes, c'est ce que beaucoup d'auteurs ont fait remarquer, et l'on a cherché surtout à faire ressortir son affinité avec le criticisme transcendantal. Et en vérité, l'école de Kant ne se distingue guère du nominalisme qu'en deux points. D'abord elle cherche à démontrer plus nettement et avec plus de rigueur pourquoi nos concepts et tout exercice de l'intelligence qui en dépend n'ont de valeur que comme phénomènes subjectifs, et ne supposent point, dans les choses mêmes, une nature ou essence qui leur corresponde; en outre, elle ne recule pas devant les conséquences qui découlent nécessairement de cette assertion, déclarant expressément qu'il n'y a pas de connaissances supérieures à l'expérience, partant, pas de métaphysique. Mais qu'il existe pareillement une affinité très-intime entre le formalisme des scotistes et le panthéisme moderne ou la philosophie de l'identité, c'est ce que personne, que je sache du moins, n'a encore montré avec la même netteté. Nos lecteurs, sans doute, auront déjà remarqué cette affinité, en lisant l'exposition que nous avons donnée des théories formalistes; il sera cependant utile, je crois, d'examiner brièvement ce que les scolastiques eux-mêmes ont pensé sur ce point.

215. Gerson soutient que la théorie qui admet l'existence de l'universel comme tel, en dehors de l'esprit pensant, doit être regardée non-seulement comme contraire aux principes d'une saine philosophie, mais même comme une erreur condamnée par l'Église. Et comment prouve-t-il cette proposition? Principalement par la condamnation du panthéisme d'Amaury de Chartres. Le décret du concile qui le condamne, dit-il, ne parle de ses erreurs, il est vrai, qu'en termes généraux[1], mais les propositions particulières, que les Pères du concile avaient en vue, nous ont été conservées par des écrivains dignes de foi. La première et la plus importante de ces propositions, c'est que « *tout est Dieu* » et, par conséquent, « *le créateur et la créature* sont identiques »[2]. Toutes ses autres erreurs ne sont que le développement de cette première proposition, et la connexion de cette erreur capitale avec le formalisme est si évidente que Gerson ne croit pas nécessaire de la prouver. Évidemment, si Amaury soutenait que les causes primaires des choses qu'on appelle idées ou formes *créent* et *sont créées*[3] (*creant* et *creantur*), cette proposition ne peut avoir d'autre sens, sinon que les idées produisent les choses en se manifestant elles-mêmes, de sorte que la création consiste uniquement en ce que l'universel se transforme en particulier, ou que les choses, d'universelles qu'elles étaient, deviennent individuelles. Et comme toutes les choses émanent ainsi de Dieu, l'infini

[1] Reprobamus et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit quam insana. (Innocent. III, in conc. Lat. IV, cap. II. De SS. Trinitate.)

[2] Sed qualis fuit hæc doctrina, recitat Hostiensis, super istum locum et Martinus in chronica SS. Pont., ubi de Innocentio III loquitur. Primus, inquit Hostiensis, et summus error fuit, quod omnia sunt Deus... Et sequitur non facile posse negari, creatorem et creaturam idem esse.

[3] Alter error, quod primordiales causæ, quæ vocantur ideæ, creant et creantur.

en est le terme final, parce que tout revient à lui et reste immuablement identifié avec lui. Toutefois voici une proposition encore plus remarquable : « De même qu'il y a beaucoup d'hommes, mais seulement *une* nature humaine, de même Dieu est l'essence et l'être de toutes choses[1]. » D'après les formalistes, du moins d'après les plus anciens, il n'y a dans chaque espèce qu'une seule et même essence existant dans tous les individus sous divers accidents. Or il suit de là qu'il doit y avoir une essence suprême, un premier universel qui existe en tous les genres, en toutes les espèces et en tous les individus. Mais comment peut-on, en soutenant cette proposition, éviter de confondre cet être suprême avec Dieu? Les formalistes, dit encore Gerson, pour être conséquents, doivent aller plus loin et soutenir qu'il y a dans la réalité, de même que dans la pensée, *un être transcendant*, supérieur à tout ce qui est, qui n'est *ni Dieu ni créature*, *ni éternel ni temporel*[1]. N'est-ce pas là *l'être indéterminé*, *le devenir* que la philosophie de l'identité regarde comme le principe primordial de tout être? Par conséquent, comme le criticisme n'est autre chose que le nominalisme poussé à ses conséquences extrêmes, ainsi la philosophie de l'identité est le dernier terme et le développement complet du formalisme.

216. Que dirons-nous donc de l'accusation dirigée contre la scolastique, d'avoir fomenté, dans ces controverses, les

[1] Dicit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant et unum individuum, atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium.

[2] Constat quod ad positionem universalium realium prout exponunt, sequitur hæc doctrina vel forsan insanior, ut quod sit ens unum transcendens in re, quod nec est Deus nec creatura, nec æternum, nec temporale. (*De concord. Metaph. cum Logica.*)

germes de ces monstrueuses erreurs? A son origine, la scolastique a su triompher du nominalisme stoïcien, que Roscellin cherchait à propager, ainsi que du réalisme platonicien, vers lequel penchait Gilbert de la Porrée. Au douzième et au treizième siècle le vrai réalisme régnait exclusivement. Les anciennes erreurs ressuscitèrent, au quatorzième siécle, sous une nouvelle forme. Cependant, même dans cette période où la scolastique commença à décliner beaucoup, ces erreurs purent bien exciter quelque rumeur et soulever quelques controverses ; mais elles n'ont jamais pu réussir à se créer un parti considérable, bien loin de dominer universellement dans les écoles théologiques. Depuis le seizième siècle, on ne compte plus de partisans du nominalisme parmi les scolastiques catholiques[1], et le petit nombre de formalistes qu'on rencontre parmi eux ont essentiellement adouci leur doctrine. Comment donc la scolastique, entendant par là, comme l'équité le demande, la majorité de ceux qui la cultivaient, comment, dis-je, la scolastique peut-elle être responsable de ce que ses adversaires ont soutenu et érigé en principes de toute science des erreurs qu'elle-même avait énergiquement réprouvées? L'étude des faits, que nous avons exposés, ne devrait-elle pas porter les contempteurs de la scolastique à des réflexions sérieuses ? On ne conteste pas et l'on ne peut contester que le criticisme ne soit un nominalisme consommé, et, après les considérations faites plus haut, on ne peut disconvenir que le panthéisme moderne n'ait les mêmes relations avec l'ancien formalisme. Or, tant que la scolastique a subsisté, le nominalisme et le formalisme furent toujours regardés comme des erreurs ; toujours elle les a combattus et en a triomphé. D'autre part, au contraire, nous devons confesser que, depuis Descartes, les écoles philo-

[1] En Angleterre, où règne le protestantisme, le nominalisme semble avoir eu des partisans encore dans les derniers temps.

sophiques qui eurent du retentissement penchèrent toutes, plus ou moins, vers le scepticisme ou vers le panthéisme.

217. Nous ne pouvons nous empêcher de rappeler, en cette occasion, les théories inventées par des philosophes catholiques pour défendre la vérité d'après une méthode nouvelle. Ces théories, on ne peut le méconnaître, ont une certaine connexion avec ces anciennes erreurs. L'école de M. de Bonald appartient au mouvement sceptique, en ce sens que, dépouillant la raison philosophique de toute certitude, elle faisait dépendre toute connaissance certaine de la révélation et de la foi. Quoique les Bonaldistes ne nient pas la réalité objective des concepts, et que les nominalistes n'aient jamais soutenu la priorité de la parole sur la pensée, M. de Bonald sentait cependant lui-même que, parmi les scolastiques, il ne trouvait des précurseurs que dans l'école d'Occam. Il invoque expressément l'autorité des nominalistes, croyant s'appuyer sur les docteurs les plus célèbres du moyen âge[1].

Mais c'est une chose bien plus remarquable que chez d'autres écrivains catholiques de notre époque on rencontre des germes et même plus que des germes de formalisme. Il s'agit principalement de savants qui, exaltant les progrès des sciences naturelles, croient avoir trouvé, dans ces sciences, une base nouvelle pour les études métaphysiques, et même pour les spéculations théologiques. Ils parlent sans cesse d'unité organique et, quoique, de leur aveu, on n'en connaisse pas encore exactement la nature, ils ne doutent pas, néanmoins, qu'une pareille unité ne doive être admise non-seulement dans les individus, mais encore dans les

[1] Le fait du don primitif du langage a été admis ou soupçonné par de bons esprits (*comme si ce fait avait été jamais contesté par quelque savant catholique*). Ainsi les nominaux, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus célèbres, avançaient en principe que pour les choses universelles toute science est dans les mots. (*Recherches phil.*, I, p. 95.)

genres et les espèces. Selon leur théorie, le genre humain, par exemple, doit être regardé comme un grand organisme qui est *un*, physiquement. Comment cela? parce qu'il y a une nature humaine, distincte des hommes individuels, qui existe dans les individus comme le principe intime de leur être humain et opère surtout dans la propagation de l'espèce. C'est, en effet, dit-on, cette nature ou essence générique qui, dans l'homme, de même que dans les autres créatures capables d'engendrer, produit des individus nouveaux.

218. Or nous demandons : Cette nature, de laquelle résulte l'unité organique du genre, doit-elle être regardée comme une substance distincte des individus, quoiqu'elle existe en tous? Si la substance n'en est pas distincte, tous les individus ne sont qu'une seule substance sous divers accidents, ou, ce qui revient au même, la nature sera l'être, les individus n'en seront plus que les phénomènes. En soutenant ce principe pour les diverses espèces, on ne peut pas le nier de l'universalité des choses, et comment alors évitera-t-on l'accusation que Gerson dirigeait déjà contre ce formalisme? Si, au contraire, cette nature humaine, unique et universelle, est distincte des divers hommes, comme la substance qui engendre l'est de la substance engendrée, on abandonne le réalisme formaliste pour revenir au réalisme de Platon. Qu'étaient, en effet, les idées de Platon, sinon les formes subsistantes ou les essences des genres qui engendrent dans notre esprit les concepts et dans les choses l'être qui leur est propre? Pour qu'un être commence à exister, il faut, selon Platon, que l'idée produise la forme dans la matière. On peut, sans doute, pour expliquer l'origine de cette essence qui engendre les individus, recourir à la création et éviter ainsi l'éternité des idées (subsistantes) laquelle fit regarder la doctrine de Platon comme hérétique par les saints Pères et par les scolastiques. Toutefois on ne se met pas ainsi à couvert des arguments par lesquels Aristote com-

battait l'existence d'une nature qui ne serait pas individuelle. Nous sommes loin d'accorder qu'on puisse concevoir l'existence d'une même substance en beaucoup d'individus, telle que les formalistes la soutenaient ; cependant cette impossibilité n'est pas tellement manifeste qu'elle ne puisse pas être dissimulée, du moins jusqu'à un certain point. L'existence d'une substance *sans individualité*, au contraire, est le comble de l'absurdité. Voilà pourtant ce qu'on soutient, lorsque, tout en reconnaissant la substantialité des individus, on distingue ces individus de la nature humaine qui serait une essence universelle ou générique engendrant tous les individus.

Il ne suffit donc pas, pour pouvoir maintenir les idées productrices dans le sens de Platon, d'en nier l'éternité et d'expliquer leur existence par la création, il faut les concevoir plutôt comme les archétypes éternels existant en Dieu, d'après lesquels toutes choses ont été créées dans le temps. Ces archétypes constituent donc les lois qui régissent tous les êtres finis, et sur lesquelles repose toute vérité dans les choses et dans la connaissance ; ils sont également le fondement métaphysique de l'unité des genres et des espèces, ainsi que de l'universalité des choses. Déjà saint Augustin avait corrigé la théorie du philosophe grec en expliquant ainsi les idées. Mais revenons encore à la doctrine de saint Thomas, pour le venger, lui et ses disciples, d'un reproche que leur font quelques philosophes modernes, et Rixner en particulier.

219. Quoique le mot grec ἰδέα, dit le Docteur angélique, se traduise d'ordinaire par le mot latin *forma*, il a pourtant, au moins dans cette étude, une signification plus restreinte. On n'entend pas parler ici de la forme qui est dans les choses mêmes comme un principe déterminant, mais seulement de la forme d'après laquelle la chose est produite et au moyen de laquelle elle est connue. Dans l'esprit créateur c'est le modèle ou l'archétype des choses, et dans l'esprit

qui connaît les choses sans les produire, c'est seulement leur image ou leur copie. Un être qui en produit un autre avec une aveugle nécessité doit en posséder la forme d'après son être physique et propre. Il suffit, au contraire, à un être qui produit une chose avec connaissance et liberté, d'en posséder la forme d'après son être intelligible, c'est-à-dire comme idée ou comme image exemplaire. C'est ainsi que, dans la nature, les divers êtres n'engendrent chacun que son semblable, mais l'artiste opère d'après l'idéal qu'il a formé dans son esprit. Par conséquent, comme Dieu n'a pas créé le monde avec cette aveugle nécessité qu'on remarque dans les productions des agents naturels, mais avec une liberté intelligente, les choses doivent exister en lui, non d'après leur être physique, mais bien comme idées. Et parce que Dieu n'a pas seulement produit les créatures les plus parfaites, abandonnant à celles-ci la création des autres, et qu'au contraire il a créé lui-même tout ce qui existe et a formé de toutes choses un tout harmonieux en vue d'une fin voulue par lui, nous ne pouvons pas douter que toutes les créatures n'aient en Dieu leur archétype, et que chacune n'ait été créée selon sa propre idée[1]. Les idées, comme s'exprime saint Augustin, sont donc certaines formes principales (primitives), certaines raisons (déterminations) des choses, fixes et invariables, qui n'ont point été elles-mêmes formées, qui sont par conséquent éternelles, qui demeurent toujours les mêmes et qui sont contenues dans l'intelligence divine. Mais, quoiqu'elles ne naissent point et ne périssent point, c'est cependant sur elles que se forme tout ce qui peut naître et périr. Elles ne sont, ajoute saint Thomas, ni engendrées ni créées; néanmoins elles sont fécondes, non en engendrant, mais en créant[2].

[1] *Summa*, p. 1, q. 15, a. 1 et 2. *De Verit.*, q. 3, a. 1 et 2.

[2] Ideæ sunt principales quædam formæ vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt, atque per hoc

220. Les idées contenues dans la connaissance divine doivent donc être considérées comme la cause des créatures, mais seulement de la manière dont l'idée de l'artiste est la cause de l'œuvre qu'il produit. Les êtres de la nature, disions-nous plus haut, possèdent la forme de ce qu'ils engendrent, telle qu'elle existe dans les choses engendrées ou selon son être physique ; c'est leur propre essence. Cependant, même dans ces êtres, l'essence n'est pas la cause de leurs produits, par cela seul qu'elle est en eux comme un principe qui détermine leur être, mais seulement en tant que l'instinct et la puissance d'engendrer sont unis à l'essence. Les êtres qui produisent leurs œuvres avec connaissance et liberté en possèdent la forme, non d'après leur être physique, mais d'après leur être intelligible ou comme idée. Cette forme, cependant, ne devient également la cause effective de leurs œuvres qu'avec le concours de la volonté, qui prend en eux la place de l'instinct animal. Par conséquent, la science même de Dieu n'est la cause de l'existence des choses, que si la volonté divine s'unit à elle. Ce concours de la volonté est d'autant plus nécessaire en Dieu, que sa science embrasse non-seulement les choses qui existent, mais encore celles qui n'existent pas et celles qui sont contraires aux choses existantes, de sorte qu'il ne pourrait rien produire, si sa libre volonté ne déterminait pas celles qui doivent être créées. Nonobstant cela, il reste toujours vrai que les idées divines sont, dans le sens vrai du mot, la cause des créatures, bien qu'elles ne le soient pas seules, et que l'existence des créatures présuppose la con-

æternæ ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur neque pereant, secundum eas tamen formari dicitur, quidquid oriri et interiri potest, et omne quod oritur et interitur. (S. Aug., l. *quæst.* 83, q. 46.)

Ideæ existentes in mente divina non sunt generatæ nec sunt generantes, si fiat vis in verbo ; sed sunt creativæ et productivæ rerum, unde dicit Augustinus : Cum ipsæ neque oriantur, etc. (S. Thom , *loc. cit.*, art. 1 ad 5.)

naissance divine, mais que celle-ci ne présuppose pas l'existence des choses. Voilà pourquoi saint Augustin pouvait dire, en toute vérité, de toutes les créatures spirituelles et matérielles, que Dieu ne les connaît pas parce qu'elles existent; mais qu'elles existent parce que Dieu les connaît [1].

221. Évidemment, les créatures ne peuvent pas être la cause de la science divine, puisque cette science est éternelle, tandis que tout ce qui est créé n'existe que dans le temps. Mais, réplique-t-on, Dieu connaît aussi les choses d'après cette existence qu'elles possèdent dans le temps, et par conséquent cette connaissance présuppose les êtres créés. Assurément, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ait sa cause dans leur existence. En effet, comme Dieu a produit, par sa puissance, tout ce qui existe, il connaît tout par lui-même : l'essence des choses créées par sa propre essence, ce qui constitue les idées, et leur existence par sa volonté créatrice. De plus, cette science des choses que Dieu possède par lui-même doit être adéquate, compréhensive, de sorte qu'il connaît, de la manière la plus nette, non-seulement l'existence, mais encore toutes les propriétés particulières de chaque créature. Car, non-seulement l'être, mais encore toutes les perfections dont la possession ou la privation distingue les créatures les unes des autres, ont leur archétype dans l'être absolu de Dieu, et Dieu ne connaîtrait

[1] Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, quia artifex per intellectum operatur..... Forma naturalis, in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem..... Unde Dei scientia est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. (*Summa*, p. 1, q. 14, a. 8. Cf. *De Verit*, q. 2, a. 14.)

Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit. (*De Trinit.*, l. XV, c. XIII.)

pas adéquatement son être, si en même temps il ne connaissait tous les degrés de la ressemblance ou de la différence que les créatures ont ou peuvent avoir avec lui [1]. La même vérité apparaît encore avec évidence, lorsque nous considérons l'activité créatrice de Dieu, pensée que saint Thomas explique par une comparaison prise de la nature visible. Le soleil a une influence réelle sur toutes les productions de la nature et peut, à cause de cela, en être regardé comme la cause générale. Cependant le soleil ne produit effectivement rien, à moins qu'il ne trouve, dans la nature, la matière des choses, ainsi que diverses forces ou propriétés qui donnent à son influence générale et uniforme son efficacité déterminée. Par conséquent, bien que nous connaissions le soleil, même selon toute sa vertu productrice, nous ne connaissons pas, par cela seul, tout ce qui se produit dans la nature; car, pour connaître un effet, au moyen de sa cause, complétement et selon tous ses caractères, il ne suffit pas de connaître la cause universelle, il faut encore connaître toutes les causes particulières et propres qui concourent à sa production. Or Dieu n'est pas la cause universelle dans le même sens que le soleil ; il l'est plutôt en ce sens que, ayant tout créé, il conserve tout ce qui est, partant, toutes les causes générales et particulières, qu'il concourt à tous leurs actes et les dirige vers leur fin. Il faut donc que par la connaissance qu'il a de son être, comme archétype éternel de toutes choses, ainsi que de sa volonté et de ses opérations, il connaisse aussi tout ce qui existe, naît et périt dans le temps. Sa connaissance est absolument parfaite, c'est une véritable science; car c'est une connaissance des choses puisée non-seulement dans leurs causes immédiates, mais encore dans leur cause première et suprême [2].

[1] *Summa*, p. 1, q. 14, a. 6.
[2] *De Verit.*, q. 2, a. 4.

Comme l'artiste connaît la forme de l'œuvre, dont il est l'auteur, par l'idée d'après laquelle il l'a formée, et son existence par la conscience qu'il a de son activité, tandis que les autres ne connaissent la nature et l'existence de cette œuvre d'art que par sa vision; ainsi Dieu connaît l'essence des choses par les idées d'après lesquelles il les a créées, et leur existence par son acte créateur, tandis que nous n'obtenons la connaissance de leur existence et de leur nature, qu'en les voyant; car nous ne parvenons à nous former les idées qu'après avoir perçu les choses par leurs phénomènes. Les choses sont donc placées en quelque sorte entre l'intelligence divine et la raison humaine. La science de Dieu produit les choses, et les choses elles-mêmes, à leur tour, engendrent la connaissance dans la raison humaine [1].

222. Il suit, en outre, de ces considérations, que la connaissance de Dieu est la règle, ou comme s'exprime saint Thomas, la mesure des choses, tandis que l'être même des choses est la mesure de la connaissance que nous en avons. Ainsi, c'est dans la science divine que se trouve le fondement suprême de toute vérité. Notre connaissance n'est vraie que si elle perçoit les choses telles qu'elles sont ou si elle répond à leur être, et les choses elles-mêmes ne sont vraies que si elles sont conformes aux idées divines. On peut sans doute encore appeler les choses vraies ou fausses, selon que leurs apparences sont aptes, par leur nature, à nous donner une notion vraie ou fausse de leur être ; c'est ainsi, par exemple, que nous distinguons l'or vrai de celui qui n'en est qu'une imitation. Nous parlons, cependant,

[1] Res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est : unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum : sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit. (*Summa*, p. 1, q. 14, a. 8.)

plus proprement, lorsque nous appelons vraies les choses qui sont ce qu'elles doivent être d'après leur idée ou d'après la pensée de Dieu. Que nous connaissions les choses, c'est ce qui leur est purement accidentel, mais il leur est essentiel qu'elles soient connues par Dieu. Si aucun esprit créé n'existait, les choses pourraient néanmoins exister et posséder la vérité, tandis que sans l'intelligence divine elles ne pourraient ni exister ni être vraies. La règle de notre connaissance, c'est l'être même des choses, mais la règle de cet être est l'intelligence divine. La science de Dieu n'a point de règle distincte de son propre être; elle est sa propre règle et par conséquent la vérité absolue, ainsi que la mesure de toute existence et de toute connaissance [1].

Qu'on juge donc, par toutes ces considérations, avec quelle vérité Rixner a pu dire ce qui suit: « Saint Thomas et ses disciples se trompaient, de leur côté, en regardant l'universel tel qu'il existe dans l'intelligence, même dans l'intelligence divine, comme une simple image ou copie, ou comme quelque chose d'abstrait. Tous les concepts n'étaient donc pour eux que des images des choses engendrées par les choses mêmes. Ils rejetaient ainsi absolument les concepts qui, en tant qu'archétypes, déterminent et, quand il s'agit de l'intelligence de Dieu ou de l'artiste, engendrent les choses [2]. »

[1] Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus : res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. (*De Veritate*, q. 1, a. 2. Cf. *ibid.*, a. 8, et *Summa*, p. 1, q. 16, a. 1, 5.)

[2] *Gesch. der Phil.*, tom. I, § 54.

TROISIÈME DISSERTATION.

DE LA CERTITUDE.

Dans les études qui précèdent, nous avons déjà examiné, il est vrai, plusieurs points qui sont d'un haut intérêt pour la théorie de la connaissance; toutefois c'est seulement dans cette dissertation que nous arrivons aux recherches qui, eu égard aux accusations élevées contre l'antiquité, doivent être regardées comme principales ou comme les plus importantes. Il s'agit des recherches sur le *fondement* de la philosophie. Déjà nous en avons déterminé l'objet (n. 12). Pour rechercher les premiers principes certains de la science, et pour déterminer la méthode par laquelle, en partant de ces vérités premières, on parvient à d'autres connaissances philosophiques, nous devrons traiter de la *Certitude*, des *Principes*, ainsi que de la *Méthode* de la philosophie. Commençant donc, dans cette dissertation, par la doctrine sur la certitude, nous demanderons, d'abord, si et jusqu'à quel point le doute peut et doit précéder la connaissance philosophique, et ensuite, si la scolastique a reconnu de fait et avec raison, dans l'esprit connaissant même, un motif et une règle de certitude.

CHAPITRE PREMIER.

DU DOUTE RÉEL.

223. Quiconque doute est indécis, s'il doit ou ne doit pas tenir pour vrai ce dont il doute. Cette indécision peut naître seulement de ce qu'on manque d'un motif suffisant de tenir pour vraie la chose dont il s'agit, mais elle peut aussi provenir de ce qu'on croit percevoir des raisons contre la vérité de la chose. Dans le premier cas le doute est *négatif*, dans le second il est *positif*. Cependant par doute positif on entend bien des fois le doute réel en tant qu'il est opposé au doute *fictif* ou artificiel qu'on a nommé également *méthodique* (dubitatio methodica). Dans le doute méthodique l'esprit n'est pas indécis sur la vérité de la chose, mais il procède comme s'il était indécis, pour démontrer scientifiquement la vérité que d'ailleurs il admet sans hésiter. Il s'agit donc de savoir si, en philosophie, pour procéder scientifiquement, on doit et on peut douter non-seulement méthodiquement, mais même réellement.

I.

Doute réel et absolu d'Hermes.

224. Il en est qui répondent affirmativement à la question que nous venons de poser, sans mettre à leur réponse aucune restriction ; d'autres la nient d'une manière également absolue, pensant que la philosophie n'a pas d'autre

tâche que de faire comprendre scientifiquement les connaissances puisées à d'autres sources. Cette dernière assertion est sans aucun doute exagérée ; car, dans le domaine de la philosophie aussi bien que de la théologie, on rencontre certaines questions sur lesquelles nous ne pourrions pas parvenir à une conviction éclairée sans une démonstration scientifique. Mais non moins fausse et bien plus pernicieuse est l'opinion qui affirme que non-seulement il est permis, mais qu'il est même commandé de douter de toutes les vérités, tant qu'elles n'ont pas été philosophiquement reconnues comme vraies.

On a voulu trouver cette erreur chez Descartes, mais ce n'est pas à tort que Günther et Papst le défendent contre une semblable accusation [1]. Hermes, au contraire, se prononce de la manière la plus nette pour le doute réel, et le regarde non-seulement comme licite, mais même comme ordonné. Avant tout il veut que le doute, dont il prend la défense, soit étendu à toutes les connaissances sans exception. Nous devons être et rester indécis ou en suspens, non-seulement sur la vérité de la religion chrétienne, l'immortalité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu, mais encore sur la réalité du monde extérieur et même sur l'existence et les divers états de notre propre âme, tant que nous ne pouvons pas montrer qu'il y a nécessité absolue pour la raison de se déterminer. De tout temps, dit-il, on a cru nécessaire de démontrer philosophiquement la divinité du christianisme, l'existence de Dieu et d'autres vérités semblables, mais par la philosophie nouvelle il est devenu douteux, si l'homme peut en général porter des jugements sur la vérité, ou si du moins notre intelligence est assez étendue, pour qu'elle puisse répondre avec certitude à ces questions préliminaires de la théologie [2].

[1] Euristh. und Heracles, p. 237 et ss. Janusk., p. 2 et ss. — Voir plus haut, nº 4.

[2] *Introduct. philos.* Préf. — En outre, § 12, p. 71-77.

Que par ce doute, absolu selon son étendue, Hermes entende le doute réel, c'est ce qui ressort de ce qu'il raconte de lui-même, et exige de ses auditeurs ou lecteurs. En effet, il rapporte de lui-même qu'il n'est parvenu, au moyen des recherches philosophiques, à la conviction et à la certitude de l'existence de Dieu et de l'origine divine du christianisme qu'après avoir parcouru pendant bien des années les sentiers tortueux du doute [1]. Et il veut que tous ceux qui commencent l'étude de la théologie le suivent dans cette voie : « Celui qui, plus tard, doit enseigner la religion, doit se procurer une science théologique solide, découlant des premiers principes de l'humaine vérité et réduite en système. Dans ce but il ne doit reculer devant aucun doute ni rien négliger; mais il lui faut rechercher les doutes et juger tout ce qu'il peut connaître. » Pourquoi? Est-ce pour arriver ainsi à une connaissance plus éclairée de la vérité? Point du tout, mais « afin que de l'examen de ces choses ressorte pour lui une conviction ferme et inébranlable, par laquelle il devienne

[1] « Au milieu de tous ces travaux, » raconte Hermes, « j'ai été fidèle, de la manière la plus consciencieuse, à la résolution prise de douter tant que cela était possible et de ne rien décider définitivement, à moins de pouvoir constater une absolue nécessité de la raison pour une telle décision. Il m'a fallu pour cela traverser, avec beaucoup d'efforts, le labyrinthe du doute, où celui qui n'est jamais parvenu à un doute sérieux refuserait de s'engager, parce qu'il regarderait cette entreprise comme une peine inutile et comme une perte de temps. Certes, quiconque n'est pas convaincu que l'affaire dont il s'agit est pour l'homme la plus importante de toutes ne verra que folie dans une semblable entreprise..... Jamais du reste je n'ai craint de perdre quelque chose en suivant cette voie, car j'avais reconnu que, dans une méthode moins rigoureuse, tout ce que je cherchais pouvait être admis ou rejeté avec une égale raison..... C'est donc ainsi que, — grâces en soient rendues à mon Dieu que j'ai trouvé, — je suis parvenu à la conviction que je désirais et recherchais avec tant d'ardeur. Oui, je suis certain maintenant qu'il y a un Dieu, que j'existerai et vivrai éternellement; je suis certain maintenant que le christianisme est une révélation divine et que le catholicisme est le vrai christianisme. » (*Introduct. philos.* Préface, p. x, xi.)

lui-même certain des choses qu'il doit enseigner, et soit ainsi capable de conduire un jour les autres à la certitude[1]. » Dans la même pensée, Hermes exhorte ses auditeurs à s'affranchir théoriquement, en se livrant à ces études, de tous les systèmes de théologie et de religion, tant qu'ils n'auraient pas encore été reconnus comme certains, et à les regarder tous comme d'égale valeur. « Cet affranchissement théorique n'est pas opposé, comme on pourrait le croire, au doute réel, comme s'il ne constituait qu'un doute méthodique, mais seulement à l'abandon pratique des devoirs religieux ou à l'apostasie proprement dite de la religion. » Car immédiatement après Hermes s'exprime ainsi : « Nous pouvons arriver à cet affranchissement par la vive conviction qu'aucune religion, le catholicisme, par exemple, ou le christianisme en général, n'est pas vraie par cela seul que nous sommes nés en son sein, et que, devant la conscience, nous agissons saintement et avec droiture, si nous nous tournons vers celle à laquelle nous conduit la raison. La raison, en effet, est la seule conductrice que l'auteur de notre existence nous ait accordée, dès notre naissance, pour nous guider dans le chemin de la vie, nous ordonnant de la suivre partout où elle nous conduira[1]. »

II.

Le doute réel de toute vérité doit être rejeté comme immoral.

225. Assurément, comme nous le verrons plus tard, la foi à la vérité révélée doit être précédée d'une certaine connaissance des motifs de crédibilité. Néanmoins Hermes

[1] *Ibid.*, p. XXVII.

se trompe, lorsqu'il impose ou même permet la disposition d'esprit dont il parlait, non-seulement à ceux qui sont hors du christianisme, mais même à ceux qui, élevés dans cette religion, manquent seulement de la connaissance scientifique des vérités qu'elle professe. Dans ceux qui, par le baptême et par la profession de la foi, ont été admis dans l'Église catholique, le doute sérieux sur une vérité révélée et, à plus forte raison, sur la divinité du christianisme ne peut exister sans un péché grave. Pour le moment, toutefois, nous ne considérons le doute que par rapport aux vérités qui peuvent être connues sans la révélation chrétienne, et nous disons que le doute sérieux sur plusieurs de ces vérités est immoral pour tout homme, même abstraction faite des obligations qui pour le chrétien résultent de la foi, à cause de la révélation naturelle de Dieu dans la création. Qu'en général il existe une vérité, ou qu'au-dessus de ce monde sensible il y ait une réalité que les sens ne peuvent atteindre, qu'il existe une différence essentielle entre le bien et le mal moral, que l'homme puisse espérer avec certitude de parvenir, par la charité et les bonnes œuvres, à la félicité dont il a soif, qu'il y ait une cause suprême de toutes choses, source de l'ordre moral, voilà des vérités, disons-nous, qui sont manifestées à l'homme par sa nature raisonnable même, de telle façon qu'il pèche, s'il les révoque en doute.

226. Qu'on remarque cependant que nous ne parlons pas de tous les hommes sans exception, même de ceux qui, peut-être, n'ont pas une connaissance claire de ces vérités ; il s'agit uniquement des hommes dont la raison est déjà développée au point qu'ils puissent réfléchir sur ces mêmes vérités, puisque seuls ils sont capables d'un doute réfléchi. Or, pour considérer d'abord la question au point de vue théologique, il nous suffit de rappeler ici une doctrine que nous avons développée ailleurs. En plusieurs passages, l'Écriture sainte dit de la manière la plus nette que

même pour ceux à qui Dieu ne s'est pas manifesté par ses prophètes ou par son Fils, il existe une révélation de Dieu dans ses œuvres et au dedans même de l'homme, par laquelle ils peuvent, sans aucune difficulté, reconnaître Dieu, leur créateur et leur maître, ainsi que sa loi souveraine [1]. Il n'est guère besoin, je pense, de faire observer que l'Écriture ne parle pas ici d'une cause suprême quelconque, mais du Dieu vrai et vivant qui a créé le ciel et la terre et inscrit sa loi dans le cœur de l'homme, et, par conséquent, qu'elle parle aussi de l'ordre moral. Or elle dit dans les mêmes passages que les hommes qui ne reconnaissent pas ainsi leur Dieu sont sans excuses, qu'ils sont des insensés, méritant la colère et tous les châtiments de Dieu. Il faut donc que cette manifestation de Dieu par ses œuvres soit telle que l'homme ne puisse manquer, par ce moyen, de reconnaître Dieu avec certitude, si ce n'est en se rendant gravement coupable. Et voilà ce qu'ensuite l'apôtre exprime aussi très-clairement. La justice de Dieu, dit-il, éclate du ciel contre les hommes, parce qu'ils retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice. Or il s'agit précisément des vérités que Dieu leur a manifestées dans ses œuvres : « En effet, ses perfections invisibles, rendues compréhensibles depuis la création du monde par les choses qui ont été faites, sont devenues visibles, à savoir, sa puissance éternelle et sa divinité, de sorte qu'ils sont inexcusables [2]. »

Assurément, cela ne veut pas dire que des recherches savantes, continuées péniblement à travers bien des détours et bien des doutes, puissent seules conduire à la connaissance de Dieu. Peu d'hommes, en effet, sont capables de ces recherches laborieuses. L'Écriture sainte parle, au contraire, de tous les païens en général, et au livre de la

[1] Rom., I, 19 et ss.; II, 14 et ss. Sap. XIII. Psaumes, XIII et XVIII.
[2] Rom., I, 19-20.

Sagesse il est dit expressément : « *Tous* les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ne sont que vanité [1]. » L'écrivain sacré ajoute même que cette connaissance, à laquelle il donne le nom de vision pour exprimer sa clarté et sa certitude, peut être obtenue avec autant et même avec plus de facilité que la connaissance de ce monde, laquelle ne manque pas dans l'homme capable de quelque réflexion. Car, après avoir montré la folie de ceux qui ont regardé comme des dieux des choses créées dont ils admiraient la force et la beauté, comme le feu, les astres, il essaye de faire valoir en leur faveur une excuse. « Peut-être, » dit-il, « s'ils se trompent, c'est en cherchant Dieu et en s'efforçant de le trouver. Vivant au milieu de ses œuvres, ils sont captivés par ce qu'ils voient, parce que ces œuvres sont bonnes. » Mais immédiatement il dit : « Ceux-là mêmes ne méritent point le pardon ; car, s'ils ont eu assez de lumières pour pouvoir juger de l'ordre du monde, comment n'ont-ils pas découvert plus aisément celui qui en est le Seigneur et le maître? » Il est donc plus facile de connaître Dieu, le dominateur du monde, que de connaître assez la nature pour pouvoir en admirer les forces et la beauté.

227. Il faut, par conséquent, qu'il y ait une autre connaissance de Dieu que la connaissance philosophique, une connaissance si facile à acquérir et si certaine que l'ignorance et le doute à cet égard ne puissent s'expliquer, si ce n'est par une légèreté coupable ou par une obstination orgueilleuse. Telle est aussi, comme nous l'avons également prouvé, la doctrine commune des Saints Pères [2]. Ils distinguaient la connaissance de Dieu qu'on obtient au moyen de recherches savantes de celle qui naît spontanément en tout homme, au seul spectacle de la création. Cette

[1] Sap., XIII, 1.
[2] Theologie der Vorzeit, tom. II, p. 33 et ss.

dernière connaissance est appelée par eux un *témoignage* que Dieu a donné de lui-même à l'âme en la créant, une *dot de la nature*, une *connaissance infuse*, inhérente à tout homme sans instruction préalable, connaissance qui naît, en quelque sorte, d'elle-même en même temps que la raison se développe et qui ne peut manquer que dans l'homme privé de l'usage de la raison ou livré aux vices qui ont corrompu la nature avec laquelle Dieu l'a créé. Et lorsque les Pères de l'Église attestent unanimement, à ce sujet, que cette connaissance se trouve réellement et se constate en tous les hommes, on comprend toute l'importance de ce témoignage, quand on pense qu'ils vivaient au milieu de peuples païens. En traitant ce sujet dans un autre ouvrage, nous nous sommes appuyés sur un grand nombre de Pères de l'Église grecque et de l'Église latine. Cependant nous n'avons pas fait mention d'un écrivain ecclésiastique qui mérite particulièrement d'être entendu dans cette question. *Clément d'Alexandrie* connaissait parfaitement la vie et les mœurs des païens de son temps, et il était très-versé dans toute leur littératnre. Or, pour prouver que tous les hommes connaissent naturellement et sans instruction (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως) non seulement l'existence, mais encore la providence de Dieu, il montre par des textes d'un grand nombre d'auteurs païens que les philosophes grecs n'étaient pas seuls à attribuer la providence au Dieu invisible, unique, tout-puissant, cause infiniment sage de toute bonté et de toute beauté qu'ils avaient reconnu, mais que cette même connaissance, quoique moins développée, est répandue dans toutes les classes de la société humaine et chez les peuples de toutes les régions[1].

[1] Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων...... γένος δὲ οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων οὔτε νομάδων, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει· διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον ἢ βορειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νότῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν

En soutenant qu'une semblable connaissance de Dieu naît spontanément en tous les hommes, ces saints Pères devaient également dire avec Tertullien et saint Cyprien : *Quæ est hæc summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis!* Mais saint Thomas explique ce fait par la providence universelle dont parle Clément d'Alexandrie. Dieu a mis dans notre nature raisonnable tout ce qui est nécessaire pour le connaître et même pour le connaître avec facilité [1]. Or il ne se retire pas de ses créatures, après leur avoir donné l'existence, mais il reste toujours près d'elles, opérant avec elles, les excitant à agir, les soutenant et les conduisant chacune à sa fin d'une manière conforme à sa nature. Si cela est vrai de tous les êtres créés, comment ce concours serait-il refusé aux créatures les plus nobles que Dieu a créées à son image, c'est-à-dire pour le connaître et l'aimer? L'homme ne parvient pas à sa fin sans se servir des forces que Dieu lui a données, mais l'auteur de ces dons prête encore à l'homme son concours pour qu'il puisse s'en servir. Comme cette vie morale et religieuse, pour laquelle il a été créé, est fondée sur la connaissance des vérités dont nous parlons, Dieu veille sur l'homme pour que sa raison, en se développant, parvienne à les connaître avec facilité et certitude [2]. Remarquons toutefois qu'il n'est pas question ici de la grâce surnaturelle, mais

πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. Εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα· πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' Ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι ἐκ τῆς βαρβάρου ὁρμώμενοι φιλοσοφίας ἀοράτῳ καὶ μόνῳ καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ τὴν προνοίαν ἔδοσαν. (Strom., V, c. XIV. Edit. Potter., p. 729.)

[1] Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. (Opusc. LXX, *Sup. Boeth de Trin.*)

[2] Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quæ naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio; præter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas

de ce concours ou de cette assistance par laquelle Dieu est, même dans l'ordre de la nature, le premier et principal maître de toutes les créatures raisonnables[1].

III.

Réfutation des objections.

228. « Mais on ne conteste pas, » réplique-t-on, « qu'il y ait une connaissance de la vérité qui se forme spontanément dans la nature raisonnable de l'homme, ni que cette connaissance soit accompagnée de certitude. La seule chose qu'on soutienne, c'est que cette certitude ne peut persister que jusqu'au moment où l'esprit commence à rechercher la valeur et le fondement de ses connaissances, ou, comme s'exprime Hermes, jusqu'au réveil de la réflexion. Alors, en effet, il ne peut plus se contenter de la connaissance qui est en lui, sans qu'il en connaisse l'origine. » Sans doute, il ne se trouve pas pleinement satisfait, parce qu'il sent le besoin fondé sur la nature de ramener par l'étude ses connaissances à leur dernier fondement, à leurs motifs suprêmes; voilà ce que nous disons également. Mais qu'il ne puisse plus être satisfait par la raison que toute vérité serait pour lui incertaine, tant que cette réduction ne lui aurait pas réussi, c'est ce que nous nions. Quel ne serait pas le malheur de l'homme, s'il en était ainsi? Il est facile de convaincre ceux qui sont capables de quelque réflexion que leur connaissance de la vérité n'est pas scientifique, qu'ils ne la déduisent pas des premiers principes de la pensée et

operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiæ, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. (*Ibid.*)

[1] Theol. der Vorzeit, tom. II, p. 55 ss.; p. 305 ss.

qu'ainsi ils ne peuvent pas la défendre contre les attaques du scepticisme. Si donc, lorsqu'on parvient à savoir que nos connaissances ne sont pas scientifiques, la conviction de la vérité de ces connaissances s'ébranlait pareillement, quel serait alors le sort de l'homme?

Hermes avoue que, malgré les plus grands travaux et les plus sincères efforts, il avait à peine réussi après vingt années à trouver l'issue du labyrinthe où il s'était engagé par le doute. Combien d'autres ne trouvent jamais cette issue! et on aurait pu, sans difficulté, convaincre Hermes lui-même que la voie qu'il croyait avoir trouvée mène seulement à une issue apparente. Le créateur sage et bon aurait-il donc pu organiser la nature humaine de manière que, même avec la meilleure volonté, nous ne puissions parvenir à une connaissance certaine des vérités sans lesquelles la vie ne pourrait plus avoir de prix à nos propres yeux et deviendrait même tout à fait misérable? Tous ceux qui sentiraient dans leur âme le besoin d'une connaissance scientifique seraient donc condamnés, à partir de ce moment, à douter pendant de longues années et peut-être jusqu'à la fin de leur existence terrestre, si le Dieu qu'ils ont adoré jusqu'à ce jour et en qui repose leur espérance existe réellement, s'ils sont destinés à la béatitude, si la conscience qui parle dans leur âme révèle la vérité, voire même, si tout ce que nous regardons comme vrai n'est pas erreur et mensonge, si ce monde extérieur n'est pas une illusion de leur imagination et si leur propre existence n'est pas un rêve! Voilà, cependant, leur sort, si le défaut d'une connaissance philosophique entraînait nécessairement le doute réel.

229. Toutefois il n'en est pas ainsi; le sens intime que chacun peut interroger au dedans de lui-même l'atteste, et de tout temps l'humanité entière l'a affirmé. Dès que nous arrivons à l'usage de la raison, la conscience se réveille en nous; bon gré, mal gré, nous devons reconnaître une différence entre le bien et le mal. Comme

il nous est absolument impossible de révoquer en doute notre propre existence, nous sommes aussi contraints de regarder comme réel le monde extérieur. Qu'en outre, il existe un auteur suprême de notre être et de toutes les autres choses, et que par lui il y ait un ordre moral, ce sont encore des vérités que nous ne pouvons refuser d'admettre. Nous pouvons sans doute nous efforcer de faire naître en nous la persuasion contraire, de même que nous pouvons faire des efforts pour regarder la conscience morale comme une illusion. Mais ces efforts ne réussissent pas, ou, du moins, ne réussissent jamais parfaitement, et nous sommes contraints d'en condamner même l'essai comme immoral. L'esprit de l'homme, en effet, est sous l'influence de la vérité qui le domine et lui donne la certitude, même contre sa volonté. La vérité se manifeste à notre intelligence et engendre en elle la connaissance de sa réalité, même avant que nous sachions ce qu'elle est. Mais elle le domine et se révèle à lui quelle que soit sa résistance, comme une force sacrée et souveraine qui lui commande et l'appelle devant son tribunal. Et devant ce tribunal il est forcé de reconnaître l'immoralité de la tentative même du doute. De même qu'il doit condamner la folie, je ne dis pas de douter, mais de vouloir douter de la réalité du monde extérieur; ainsi doit-il regarder comme une impiété le doute sur l'existence de Dieu et sur la providence; « ce serait ne pas vouloir reconnaître celui qu'il lui est impossible de ne pas reconnaître. »

230. Mais si l'homme est sous l'empire de la vérité, de telle sorte qu'elle le rende certain même contre sa volonté, ne s'ensuit-il pas que le doute ne serait pas seulement illicite, mais encore absolument impossible? Le doute complet et absolu, assurément, est impossible; aussi a-t-on toujours accusé le scepticisme universel d'être en contradiction avec lui-même. S'agit-il, au contraire, de la possibilité du doute sur quelques vérités particulières, il faut

distinguer entre le doute *habituel* et le doute *actuel*. Le doute habituel est un état ou une disposition de la nature raisonnable, disposition en vertu de laquelle nous pouvons rester indécis sur la vérité d'une connaissance, toutes les fois qu'elle se présente à notre âme. C'est seulement la possibilité de ce doute habituel qu'on nie dans la doctrine exposée plus haut. Ce doute supposerait, en effet, que nous n'aurions pas encore acquis ou que nous aurions perdu ce qui est nécessaire pour connaître la vérité dont il s'agit. Or, ce que nous avons soutenu, c'est précisément que tout ce qui est exigé pour la connaissance de certaines vérités résulte immédiatement de la nature raisonnable de l'homme, de sorte que, devenu capable de quelque réflexion, il trouve en lui-même la raison suffisante de se décider pour ces vérités. C'est ce qui constitue la certitude habituelle qui, comme aptitude de l'esprit à être certain de la vérité, est opposée au doute habituel. Si donc la certitude habituelle est fondée sur la nature de l'homme, celui-ci ne peut pas plus la détruire qu'il ne peut détruire sa nature elle-même.

Or il est manifeste que le doute actuel (la suspension du jugement, l'indécision présente de l'esprit) peut exister en général avec la certitude habituelle (ou avec la faculté d'être certain). Mais, pour comprendre que cela est possible, même dans le cas dont nous parlons, il suffit de réfléchir sur les conditions requises pour que la certitude, d'habituelle qu'elle était, devienne actuelle. Il ne suffit pas pour cela que nous nous représentions la chose dont il s'agit, ni même que nous la tenions instinctivement pour vraie, mais nous devons savoir d'une manière réfléchie que nous la connaissons comme vraie et que, avec la certitude dont nous parlons ici, nous ne pouvons pas nous empêcher de la regarder comme vraie. Or on affirme sans doute dans la doctrine exposée que cette connaissance réflexe naît en nous, pour certaines vérités, sans études et sans démonstration,

mais il faut toujours une certaine attention de l'esprit à lui-même et à ses pensées. Dans toutes nos actions nous regardons instinctivement comme réel, par exemple, le monde extérieur, mais nous n'en devenons proprement certains que si nous nous posons la question : Existe-t-il réellement? En réfléchissant sur cette question, nous arrivons bientôt à comprendre qu'il nous est impossible de ne pas le regarder comme réel. Si nous remarquons ensuite que cette nécessité est en nous, sans que nous en connaissions la source, nous pouvons en faire l'objet de nos réflexions pour découvrir le fondement de cette certitude et perfectionner ainsi notre connaissance, conformément aux aspirations naturelles de notre esprit. Si nous n'examinons pas cette question uniquement avec l'intention d'arriver à la conscience éclairée de notre certitude, voulant au contraire sérieusement faire dépendre de cet examen notre jugement sur la réalité du monde extérieur, alors la nécessité spontanée de le regarder comme réel s'impose impérieusement à l'esprit, et en même temps la conscience nous accuse de folie ou d'orgueil, si nous nous obstinons à lui résister. Car la conscience nous avertit clairement que nous n'excitons pas en nous, par un acte libre, la conviction sur la réalité des choses, mais que cette conviction naît en nous par une force nécessitante qui pénètre jusqu'au fond le plus intime de notre esprit. Vouloir douter malgré cette nécessité, c'est s'obstiner à ne pas reconnaître notre dépendance de la vérité.

231. On ne peut objecter ici que la conscience (dans le sens propre du mot, la conscience morale), tant qu'elle n'existe en nous et n'impose ses décisions que spontanément, n'a pour nous aucune certitude. On peut dire, en effet, de la conscience surtout, qu'elle nous révèle elle-même sa vérité et nous contraint de reconnaître un bien absolu et une règle souveraine de nos volontés et de nos actions, quoique nous n'en connaissions pas la nature intime, non-seu-

lement comme existant réellement, mais encore comme une puissance auguste et sacrée qui est au-dessus de nous. Quelques efforts que l'homme puisse faire pour ébranler et détruire la persuasion intime qu'il a la vérité de la conscience, il n'y réussira jamais. Bien qu'il cherche par tous les moyens possibles à se persuader que rien ne le force à la regarder comme vraie, néanmoins il sera toujours contraint à reconnaître son autorité et à condamner même la résistance qu'il lui oppose.

Sans doute, quoique la conscience parle très-souvent contre la volonté de l'homme, de manière à confondre par la manifestation de sa vérité tout orgueil et toutes les rêveries sophistiques par lesquelles on voudrait l'effacer, cependant elle ne parle pas toujours et elle n'élève pas toujours assez la voix, pour que l'homme ne puisse pas s'en détourner et ne pas l'écouter. Si, rentrant en lui-même, il veut savoir ce qui s'y passe, il obtiendra cette connaissance réfléchie qui, disions-nous plus haut, est requise pour la certitude actuelle; il saura qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître la vérité de ce que lui dicte la voix de la conscience. Mais il est en son pouvoir, sinon toujours, du moins souvent, de ne pas rentrer en lui-même et de ne pas prêter l'oreille à cette voix. Il peut ne pas l'entendre ou bien lui accorder si peu d'attention qu'il se soustrait à l'influence qui le rendrait certain. C'est donc ainsi que, pour quelque temps au moins, malgré la certitude habituelle que lui donne la nature, il peut rester indécis sur la vérité de la conscience qu'il n'a pas encore reconnue par la réflexion philosophique ou que même il ne cherche pas à connaître.

Ces considérations s'appliquent également au doute sur la réalité du monde extérieur. La certitude actuelle et proprement dite exige que l'esprit connaisse d'une manière réfléchie ce qui le contraint à regarder ce monde comme existant. Il peut se soustraire à la conscience de cette né-

cessité en détournant son attention de ce qui est et se passe en lui, indépendamment de toute étude philosophique, pour diriger sa pensée exclusivement sur les recherches qui le préoccupent. C'est ainsi peut-être qu'à force de raffinements sophistiques il peut parvenir à un doute sérieux sur l'existence des choses, mais très-certainement ce doute ne sera que passager, borné à de courts instants. La conscience de la certitude qu'il possède s'imposera toujours malgré lui, et les efforts qu'il fait pour douter lui sembleront à lui-même une coupable folie.

232. Mais, quand même nous ne pourrions démontrer, par l'expérience intime de chaque homme, que le doute dont nous parlons est contraire aux principes de la morale, nous devrions en être persuadés par le jugement de tout le genre humain. Chez les peuples civilisés on a reconnu de tout temps le besoin d'études philosophiques, et on avait en haute estime ceux qui s'y livraient et qu'on regardait comme des sages. Toutefois, si les peuples attendaient et acceptaient de leur sagesse la solution de plusieurs questions, ils ne leur ont jamais attribué le jugement décisif sur toute vérité sans exception. Pour ce qui est des premières vérités sur lesquelles reposent toutes nos connaissances, l'humanité porte en elle-même la conscience ou la persuasion intime de les connaître avec certitude. Que les philosophes en fassent l'objet de leurs spéculations ; on ne leur accorde pas le droit de porter un jugement définitif sur ces vérités, et, si leurs études conduisent à les nier ou à les révoquer en doute, ceux-là mêmes qui autrement ne voudraient être que leurs disciples s'élèvent contre eux comme des juges pour les condamner. Y a-t-il jamais eu un peuple qui n'eût regardé comme une folie de révoquer en doute l'existence du monde extérieur ; un peuple qui n'eût pas en horreur l'homme assez perverti pour ne plus reconnaître une vérité supérieure aux sens et pour rejeter toute différence entre la vertu et le vice? L'athéisme, chez toutes les nations, n'était-il pas re-

gardé comme un crime? Or, par le fait même qu'on voit une faute dans la négation de ces vérités, ne reconnaît-on pas qu'elles ne peuvent être ignorées par aucun homme de bonne volonté?

IV.

Une méprise d'Hermes.

233. Revenons à Hermes. En démontrant l'immoralité du doute réel, n'avons-nous pas prononcé sa condamnation, puisqu'il assure avoir passé un temps considérable de sa vie dans un semblable doute? Nullement. Quoiqu'il l'affirme avec insistance, nous n'en croyons cependant rien, et cela précisément, parce que nous nous ne doutons pas de sa sincérité quand il dit que l'affaire de l'homme dont il s'agit était pour lui la plus importante de toutes, parce que nous croyons à la droiture de son cœur et de sa volonté. Il ne s'est épargné aucune peine, il n'a négligé aucun effort, et partout, comme il dit, il a procédé avec la plus grande rigueur dialectique, car c'est ce que demandaient cette droiture, cette loyauté et la haute estime qu'il avait de ces affaires si importantes pour l'homme. Comment pourrions-nous donc croire qu'il ait douté sérieusement, s'il y a pour l'homme des intérêts supérieurs, si la loyauté n'est pas un vain mot, s'il existe même des choses autour de lui et si en lui-même il y a quelque chose de réel? Hermes n'a jamais douté de toutes ces vérités ni même, nous l'ajoutons sans crainte de nous tromper, de l'existence de Dieu, puisqu'il veillait tant sur lui-même pour ne pas l'offenser; il doutait seulement si ces vérités peuvent être démontrées par tel ou tel argument, ou si, en général, on peut en établir scientifiquement la certitude. C'est son indécision touchant

la démonstration qu'il confond avec l'incertitude et le doute sur la chose elle-même.

Or il fut amené à cela par le préjugé même qu'il indique comme le motif pour lequel on doit douter tant qu'on ne peut démontrer une nécessité absolue de la part de la raison. « La raison, dit-il, est l'unique guide que l'auteur de notre existence nous ait donné, dès notre naissance, pour la carrière que nous avons à parcourir, nous ordonnant en même temps, par une voix intérieure, de la suivre partout où elle nous conduira. » Cela est vrai en ce sens que nous ne devons pas nous laisser conduire par l'imagination ou par le simple sentiment, ni par l'autorité des autres hommes, à moins de connaître la compétence de leur jugement. Le sentiment, interne ou externe, peut être la source de jugements erronés, lorsqu'il n'est pas accompagné de l'usage de la raison, et le témoignage d'autrui ne donne la certitude que si nous en avons reconnu par la raison la crédibilité. Dans ce sens on peut dire même de la foi chrétienne que la raison la précède et conduit à elle. Or Hermes n'entend pas par cette connaissance rationnelle, sans laquelle tout est douteux, toute perception accompagnée de la conscience d'une pleine certitude, mais seulement l'adhésion à la vérité que nous avons reconnue légitime par la recherche des derniers fondements de toute connaissance.

Mais il est faux que ces études scientifiques nous aient été données par Dieu comme notre seul guide dans le chemin de la vie. Hermes enseigne lui-même avec saint Thomas et toute l'école que nous pouvons sans doute connaître par la raison les vérités de la religion naturelle, mais que néanmoins Dieu nous a révélé ces vérités, parce que, autrement, la connaissance en aurait été réservée à un petit nombre d'hommes et que ceux-ci mêmes n'auraient pu les connaître qu'après bien du temps et avec un mélange de beaucoup d'erreurs. En effet, pour connaître avec certitude des vérités supérieures aux vérités fondamentales les plus

élémentaires et les plus générales, nous serions réduits, sans la révélation divine, à des investigations plus ou moins scientifiques. Or, si nous ne connaissions pas avec certitude les vérités les plus élémentaires sans recourir à ces investigations, la révélation divine aurait-elle suppléé aux lumières qui nous manquent? Nullement. Car pour croire à cette révélation, il est nécessaire d'avoir, outre la lumière de la grâce, la connaissance naturelle des vérités que saint Thomas appelle *præambula fidei*. Si donc cette connaissance n'est pas certaine avant qu'elle ait été ramenée aux derniers fondements de toute connaissance et que sa légitimité ait été ainsi démontrée, notre situation n'est en rien améliorée par la révélation divine. Avant de pouvoir adhérer à la révélation, il faudrait démontrer contre la nouvelle philosophie, par une meilleure critique de la faculté de connaître, que nous avons la certitude de l'existence du monde extérieur, que par notre pensée nous pouvons obtenir des éclaircissements certains sur les choses qu'il renferme, que la révélation divine est possible et que, sous certaines conditions, il faut en admettre l'existence. Malgré le bienfait de la révélation nous serions forcés, si, comme s'exprimait Hermes, « nous voulions agir devant la conscience avec droiture, » de parcourir les régions les plus obscures et les plus périlleuses des recherches philosophiques, et, si nous ne parvenions pas à nous y orienter, nous serions réduits à désespérer de la connaissance de toute vérité.

Mais loin de nous cette pensée! Comme Dieu nous a fait connaître par sa parole les vérités que la raison ne peut point atteindre, ainsi que celles dont la connaissance exigerait des recherches laborieuses, il a eu soin, également, par la manière dont il a disposé notre nature, et par sa providence universelle, que la connaissance des vérités qui doit précéder l'adhésion à sa parole ait une certitude propre, indépendante des investigations scientifiques. Il est donc faux

qu'une voix nous ordonne impérieusement, au dedans de nous-mêmes, de suivre la raison philosophique partout où elle nous conduira ; cette voix nous commande, au contraire, que, tout en recherchant philosophiquement les motifs de toute connaissance et le fondement de toute science, nous ne permettions pas à la raison philosophique de juger définitivement sur tout ce que nous pouvons savoir. Si la raison s'applique à des vérités qui sont du domaine de la révélation, c'est par la révélation qu'on juge le résultat de ses investigations ; s'agit-il, au contraire, des premiers commencements de toute connaissance humaine, nous devons l'accuser d'erreur, lorsqu'elle veut ébranler les convictions qui sont absolument indubitables pour l'homme parvenu à l'usage de la raison.

CHAPITRE II.

DU DOUTE MÉTHODIQUE.

234. On a élevé contre la scolastique moderne des accusations très-opposées les unes aux autres. Plusieurs membres de l'université de France lui reprochent d'avoir persécuté, en Descartes, le fondateur de la nouvelle et seule vraie philosophie, et Günther ne doute pas que la Compagnie de Jésus n'ait été supprimée principalement pour expier ce crime[1]. Par contre, d'autres savants accusent les mêmes théologiens de s'être laissé entraîner par Descartes à une sorte de rationalisme. Souvent même on étend cette accusation à la scolastique ancienne, comme si elle avait préparé la philosophie cartésienne. On s'explique facilement cette contradiction dans laquelle tombent les adversaires. Bien des fois déjà, dans le cours de nos études, nous avons rencontré ces partis extrêmes dont l'un croit que l'homme, réduit à ses forces naturelles, ne peut point connaître les choses divines, tandis que l'autre s'imagine que rien ne dépasse la sphère de ces forces. Nous avons donc à nous occuper d'abord du reproche fait à la scolastique que, méconnaissant l'objet et le but véritables de la philosophie, elle ait voulu arriver à la certitude, en ne procédant pas autrement que Descartes, c'est-à-dire en partant du doute. Cherchons d'abord à bien nous rendre compte de l'accusation.

[1] Peregr. Gastm., p. 480.

I.

Examen de l'accusation et du vrai point de la controverse.

235. Pour donner aux connaissances philosophiques un fondement inébranlable, Descartes croyait nécessaire d'examiner avant tout jusqu'où l'homme pourrait d'une certaine manière étendre ses doutes. Ayant ainsi trouvé ce dont il est absolument impossible de douter, on devait, en partant de là, chercher à démontrer toutes les autres vérités avec une telle rigueur qu'elles eussent la même certitude. Il n'avait pas l'intention, toutefois, comme déjà nous l'avons dit, de faire dépendre de la réussite de ce procédé la certitude de toutes les doctrines dont s'occupe la philosophie. Il admettait explicitement que l'homme peut obtenir la certitude autrement que par la démonstration philosophique. Cependant, pour être conséquent, il devait soutenir qu'une autre méthode ne conduit pas à une connaissance vraiment scientifique, et qu'une philosophie qui ne procède pas avec cette rigueur manque de fondement en tant que science philosophique.

Ce n'est pas autrement que les théologiens qui, dans l'Église catholique, furent plus ou moins favorables à la philosophie cartésienne, entendaient le doute qu'ils croyaient admissible; aussi, pour le distinguer du doute réel, le nommaient-ils *méthodique*. D'ailleurs ceux qui prenaient la défense de la philosophie scolastique contre Descartes s'occupaient bien plus des autres doctrines de l'école cartésienne que du doute méthodique. Assurément, ils n'approuvaient point la méthode suivie par Descartes, pour arriver à la certitude en partant du doute. Ils n'accordaient pas que l'homme puisse douter de tout, excepté de sa propre

existence, et que, partant de là, il puisse démontrer toute vérité, même les premiers principes de toute connaissance; ils rejetaient absolument son principe fondamental, selon lequel la perception *claire et distincte* est le motif propre et exclusif de toute certitude. Néanmoins, pour ce qui est de la méthode même du doute, ils n'insistent pas précisément sur son impossibilité intrinsèque, pourvu qu'il ne soit question que d'un doute fictif ou hypothétique, mais se contentent de faire ressortir le danger où l'on est d'être entraîné du doute méthodique dans le doute réel.

236. L'expérience avait appris combien cette crainte était fondée. En Angleterre on avait vu naître le scepticisme, en France l'empirisme, et en Allemagne l'idéalisme critique. C'est alors que, parmi les protestants d'Allemagne comme parmi les catholiques de France, s'élevèrent des hommes qui cherchaient à donner à la philosophie une direction nouvelle, opposée à celle qu'elle avait reçue de Descartes. Persuadés qu'il est impossible d'établir, par des démonstrations rigoureuses et rationnelles, la certitude des vérités dont la conscience morale exige si énergiquement l'acceptation, ils niaient que telle soit la tâche qui incombe à la philosophie. La philosophie, disaient-ils, n'a pas à rechercher la vérité comme si elle était inconnue, ni à la démontrer, comme si elle était incertaine; il s'agit plutôt pour elle d'accepter et de chercher à comprendre la vérité transmise. Ce que les scolastiques disaient de la théologie, à savoir que, recevant les vérités de foi de la révélation, elle les compare les unes avec les autres, en examine l'objet, et, sans vouloir les démontrer elles-mêmes, s'en sert comme de principes pour en déduire d'autres vérités; ces philosophes l'appliquaient à la science qu'ils cultivaient, soutenant que les vérités de l'ordre naturel sont également acceptées par une certaine foi et que la philosophie doit en faire l'objet de ses études comme la théologie s'occupe des vérités révélées.

Mais, dans ces théories, d'où l'esprit doit-il recevoir les vérités et par quel moyen doivent-elles lui être transmises? Sur ce point ils étaient partagés d'opinion ; les uns se contentaient d'une révélation interne, tandis que d'autres recouraient à une révélation externe. Les premiers admettaient une perception immédiate de la vérité, soit par la pensée, soit par le sentiment. Ils croyaient, en effet, que, comme le monde des corps est devant les sens du corps, ainsi le monde supersensible est en présence de l'esprit, lequel le perçoit par un sens supérieur dont il est doué. A la persuasion qui en résulte, ils donnaient le nom de foi. Pendant que Jacobi et d'autres défendaient cette doctrine en Allemagne, M. de Bonald propageait en France l'opinion que le langage est pour l'homme la source de toute connaissance supérieure. Sans la parole extérieure, dit-il, l'esprit ne parvient pas à la parole intérieure ou à la pensée. Comme toute connaissance supersensible a sa source dans le langage, c'est aussi dans le langage qu'est contenue la garantie de la vérité de ces connaissances. L'homme ne les a pas découvertes, mais c'est un présent que le Créateur lui a fait dès le commencement, en le plaçant sur la terre. Dans le langage, l'humanité possède par conséquent, en dehors de la révélation du christianisme, une révélation commune à tous les temps et à tous les peuples.

Cependant, supposé que le langage soit le moyen par lequel Dieu introduit l'homme dans le monde des pensées, toutefois il ne suffit pas par lui-même, pour que l'homme puisse s'y orienter et discerner le vrai du faux. Le mensonge n'est-il pas parlé comme la vérité? Les mêmes paroles n'excitent-elles pas trop souvent des représentations toutes différentes en divers hommes? Comment donc découvrirons-nous les doctrines vraies qui ont été primitivement déposées dans cette révélation universelle? C'est de la même manière, dit-on, que nous obtenons

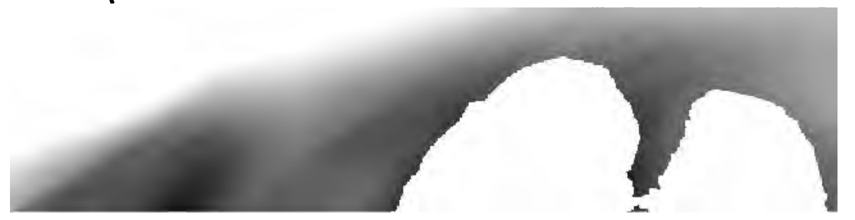
une connaissance certaine de l'objet de la révélation chrétienne. Cette certitude, selon les principes catholiques, ne se puise pas dans la raison de chaque fidèle scrutant la parole de Dieu, mais dans la croyance commune de l'Église, conformément au célèbre canon : *quod semper, ubique et ab omnibus*. C'est également ainsi que nous trouvons ce qui appartient à la révélation primitive, donnée par Dieu avec le langage même, non par les raisonnements de la raison individuelle, mais par la raison générale qui se manifeste dans les croyances universelles du genre humain. On voit ainsi que la théorie de M. de Bonald trouvait son développement logique et son complément naturel dans le système lamennaisien ; c'est ce que M. de Bonald a reconnu lui-même de la manière la plus nette [1].

237. Un des plus chauds défenseurs de cette doctrine était le P. Joachim Ventura. Comme le prouvent ses derniers ouvrages [2], il a cru pouvoir persister à l'enseigner, du moins quant aux principaux points, jusque vers la fin de sa vie. Mais il rattachait son opinion à la théologie bien plus que d'autres et entreprit même de démontrer que les scolastiques, particulièrement saint Thomas, n'avaient pas reconnu d'autres principes que M. de Bonald et de La Mennais [3]. Car, dit-il, comme en théologie la règle de foi était pour eux la croyance universelle de l'Église, ainsi, en philosophie, ils reconnaissaient comme dernière raison de la certitude le

[1] Défense de l'*Essai sur l'Indifférence*, etc. Pièces justificatives au tome II. Cf. *De la Valeur de la raison humaine*, par le P. Chastel, p. 157.

[2] Conférences. — *De la vraie et de la fausse philosophie*. — *La Tradition et les Semi-Pélagiens de la philosophie*.

[3] *De methodo philosophandi*, auct. P. D. Joachimo Ventura, C. R. T. Pars prima, Romæ, 1828. — Nous préférons renvoyer nos lecteurs à cet ouvrage plus ancien du célèbre théatin, en partie, parce que Günther *Peregr. Gastm.*) y revient souvent, et, en partie, parce que les opinions dont il s'agit ici s'y trouvent exposées avec plus de précision.



sens commun des hommes[1]. Ce serait même par ce motif qu'ils auraient préféré la philosophie d'Aristote à toutes les autres ; car Aristote s'attache tout particulièrement aux opinions communes et vulgaires des hommes, et regarde même comme évident, c'est-à-dire, comme n'ayant pas besoin de démonstration, ce qui semble vrai à tous. En outre, de ce que dit saint Thomas sur la nécessité de la révélation divine, le P. Ventura conclut que, comme le théologien ne commence pas par le doute absolu, mais part de la foi aux vérités que l'Église universelle professe, ainsi le philosophe ne doit pas partir du doute, mais de la foi de ce que tout le genre humain croit et a toujours cru sur Dieu et sur les âmes[2]. Il ne s'agit pas, en philosophie, de découvrir les vérités, mais d'expliquer et de défendre les vérités que nous tenons déjà par la foi. La philosophie qui procède ainsi, le P. Ventura l'appelle *philosophia demonstrativa*, tandis que la philosophie qui, en faisant abstraction de la foi, prétend découvrir la vérité par la raison individuelle, reçoit le nom de *philosophia inquisitiva*. La première, si nous l'en croyons, était la méthode des Pères de l'Église ainsi que des scolastisques, et seule elle s'accorde avec les

[1] Quare scholasticis idem philosophiæ et theologiæ sub respectu plane diverso fundamentum fuit, scilicet communis ratio, commune testimonium atque auctoritas; etenim communem sensum, evidentiam communem in re philosophica, fidem Ecclesiæ communem in re theologica magistram et ducem secuti sunt..... Hinc intelliges, cur nec sensus communis aut communis evidentia in rebus philosophicis, nec Ecclesiæ auctoritas in re theologica inter demonstrationes a priscis adnumeraretur; utraque enim res non veritatis demonstratio, sed omnis certitudinis fundamentum fuit. (Diss. præl., § 19.)

[2] Quare in metaphysicis sincerus philosophus eadem ratione se gerat oportet, qua in theologicis sincerus theologus sese gerere jubetur : sic enim catholicus theologus non ille quidem ab absoluto dubio, sed a *fide* earum veritatum, quas universa tuetur Ecclesia, disquisitionum suarum sumit initia; ita porro nisi philosophus in scepticismum labi velit, non a dubio, sed a fide eorum, quæ de Deo et de animis universum humanum genus tenet semperque tenuit, incipiat

principes catholiques [1]. « Luther, dit-il, ayant d'abord établi, en théologie, comme règle suprême la raison individuelle au lieu de la foi universelle de l'Église, on se crut à plus forte raison autorisé à procéder de la même manière en philosophie [2]. C'est ainsi que, depuis Descartes, la philosophie reprit le caractère qu'elle avait dans le paganisme, et redevint *philosophia inquisitionis*. Mais elle eut aussi le sort de la philosophie païenne : elle chercha sans trouver; au lieu de la vérité, elle engendra les erreurs les plus singulières et les plus monstrueuses. Et comment pouvait-il en être autrement? Commencer par le doute, c'est évidemment commencer par le néant; or, de rien rien ne se fait, si ce n'est par création. Croient-ils donc que la raison crée la vérité [3]?» Le P. Ventura revient souvent sur cette pensée et, en traits piquants, il accuse Descartes de contradiction avec lui-même, parce que, cherchant un point de départ pour mettre en mouvement le ciel et la terre, il s'est contenté de l'espace vide, c'est-à-dire du doute [4]. Enfin, ce

necesse est. § 62, p. 100. Cf. (*De la vraie et de la fausse philosophie*, § 12. *La Tradition*, etc., ch. I, § 6.)

[1] Cette pensée domine dans tout l'ouvrage, mais elle est exposée plus particulièrement cap. I, art. V, VI, p. 33-56. On la retrouve aussi dans les écrits plus récents de Ventura. *Conférences,* tom. I, conf. II. —*De la vraie et de la fausse philosophie,* § 8-19, mais particulièrement § 8 et § 11.

[2] Sed postquam, Lutherano flagitio privatæ rationis principatus in re religiosa sancitus fuit, eumdem principatum potiori jure in re philosophica ratio privata sibi tribuere et vindicare debuit. (§ 41, p. 53.)

[3] Philosophia ex dubio absoluto initium capiens omnem, nullo externo sibi auxilio adscito, detegendam creandamque veritatem suscipit. Cum enim non veritatem tantum, sed et principia et media veritates secernendi ipsa sibi statuere conetur; ex nihilo veritatem creare contendit, quod quidem plane est veritatem creare suis viribus velle. (§ 143, p. 305.)

[4] Cartesius ausu plane temerario, ne dicam stulto, ex absoluto dubio arbitratur certæ veritatis inquisitionem recte institui; et ad cœlum terramque movendam nullum aliud punctum postulat, ubi consistat, ni *vacuum*. (§ 154, p. 340.)

que le P. Ventura déplore surtout, c'est que les théologiens catholiques des temps modernes se soient écartés de la voie des SS. Pères et des scolastiques pour se laisser entraîner dans le dédale du doute cartésien.

Cependant plusieurs autres savants, qui ne sont pas moins favorables à la théorie de M. de Bonald que le Père Ventura, jugèrent plus sainement en ne l'attribuant pas aux scolastiques. Ils prétendent plutôt que le mal avait déjà commencé avec la philosophie des scolastiques mêmes, dont Descartes aurait seulement développé et fait éclore les germes. Et quoique ces défenseurs du traditionalisme cherchent d'ailleurs à s'attacher fidèlement à la vérité catholique, ils osent cependant accuser de rationalisme saint Bonaventure et saint Thomas, docteurs de l'Église si justement vénérés [1].

Par conséquent, pour venger ces saints docteurs, ainsi que toute la théologie scolastique, contre une semblable accusation, nous avons à étudier de plus près les opinions de l'école bonaldiste sur le point de départ et le fondement de la philosophie. Nous aurons à examiner surtout ce qu'il faut penser de la distinction qu'on fait entre la philosophie démonstrative et la philosophie inquisitive.

238. Mais, si jamais il est nécessaire de mettre en lumière le véritable état de la question, c'est surtout dans cette controverse. Ne pourrait-il pas sembler, en effet, que, dans le chapitre précédent, nous ayons déjà accordé presque tout ce que M. de Bonald et le P. Ventura affirmaient soit sur l'origine de nos connaissances religieuses, soit sur leurs relations avec la philosophie? Il n'en est cependant rien. Nous avons démontré que l'homme connaît certaines vérités premières avec une certitude indépendante de la philosophie, et que sa conscience ne lui permet pas d'en faire dépendre l'acceptation de la démonstration philosophique qu'on tenterait

[1] *Annales de philosophie chrét.*, de M. Bonnetty.

de faire. Cependant nous n'avons point admis pour cela, en ce qui touche l'origine de ces connaissances, ni ce que M. de Bonald ni ce que Jacobi enseignaient. La certitude de ces vérités se trouve en nous avant tout effort pour l'obtenir, et sans que nous puissions la détruire. Mais toute connaissance spontanée n'est pas nécessairement une connaissance immédiate, et nous aurons plus tard l'occasion d'exposer les raisons pour lesquelles on peut, avec les scolastiques, affirmer la première et nier la seconde. Bien moins encore accordons-nous à M. de Bonald que les premières connaissances du supersensible aient leur source dans le langage et dans une révélation divine que le don du langage impliquerait. Indépendantes des recherches philosophiques, elles sont également indépendantes de la tradition. Que les défenseurs de la tradition fassent donc ressortir toujours l'importance du langage et sa connexion intime avec nos connaissances ! Que, contre les naturalistes, ils insistent sur la pensée que, selon tous les monuments de l'histoire, l'homme ne s'est pas élevé peu à peu de la barbarie à sa perfection présente, mais que dès le principe il a été doté par le créateur du langage et de plusieurs autres dons, et n'est tombé en une profonde misère et souvent dans la barbarie, si ce n'est par l'abus de ces dons ! Enfin que de là ils concluent que tant de peuples vivent dans les ténèbres et dans l'erreur, parce qu'ils n'ont pas conservé la lumière qui leur avait été primitivement donnée par la révélation divine ! Nous accordons tout cela, et nous désirons vivement, avec eux, que ces vérités soient universellement reconnues. Mais ce que nous contestons, c'est que toute science du supersensible, surtout la première connaissance que nous pouvons en avoir, ait sa source dans la tradition. Ailleurs déjà[1], nous avons prouvé, contre les partisans de ces opinions, que les SS. Pères, qui reviennent

[1] Theol. der Vorzeit, tome II, p. 33-45.

si souvent sur cette connaissance commune à tous les hommes, la représentent toujours comme une connaissance qui se forme dans la nature raisonnable de l'homme d'elle-même et *sans aucun enseignement venu du dehors*. Nous avons aussi exposé les arguments par lesquels saint Augustin et saint Thomas démontrent l'impossibilité absolue d'acquérir, par le langage et par n'importe quel autre enseignement extérieur, quelque connaissance que ce soit, ainsi que la certitude de sa vérité, si déjà auparavant nous n'étions éclairés par une lumière qui demeure en nous [1].

239. Les défenseurs du traditionalisme font encore ressortir plus d'une vérité importante sur le développement de ces premières connaissances et sur leurs rapports avec la philosophie. Certainement ils ne sont pas dans l'erreur, quand ils soutiennent que la vérité se manifeste dans la vie et dans les œuvres de l'humanité, avant d'être connue par l'investigation philosophique. Ce que Cicéron [2] dit de l'art, à savoir, que la théorie doit plutôt son existence aux œuvres que les œuvres ne la doivent à la théorie, s'applique aussi à toutes les sciences qui se rattachent intimement à la vie de l'homme. N'y eut-il pas des législations empreintes de sagesse, avant qu'on eût formé des théories sur le droit et la justice? Les hommes ne jugeaient-ils pas de la vertu et du vice, avant que les philosophes eussent déduit des premiers principes les lois morales? De plus, sur Dieu et sur le sort de l'homme après cette vie, on trouve exprimées dans les coutumes et les usages religieux des peuples, certaines vérités avant qu'elles fussent devenues l'objet de recherches savantes. D'où viennent donc ces convictions? Si nous en croyons les saints Pères, les peuples obtenaient et obtiennent toujours les connaissances qui règlent leur vie par le développement plus ou

[1] *Ibid.*, p. 51-61.
[2] *De Oratore*, l. I, c. XXXII.

moins spontané de leur nature raisonnable sous l'influence du concours de Dieu. On ne peut pas contester, toutefois, que la tradition des doctrines qui proviennent de la révélation primitive n'ait exercé une certaine influence sur l'éducation morale et religieuse des peuples.

Moins les hommes vivaient selon la lumière qui les éclairait, plus cette lumière s'éloignait de leurs âmes, et, quoiqu'elle ne s'éteignît jamais complétement, elle fut cependant de plus en plus obscurcie par les erreurs toujours croissantes. Or, comme nous avons accordé que la philosophie n'a pas été la première à découvrir la vérité et à la faire connaître au monde, nous sommes aussi loin de nier qu'elle fût incapable de dissiper ces ténèbres et de ramener pour les hommes la lumière de la vérité. Assurément nous reconnaissons ce qu'enseigne l'expérience de tous les siècles, à savoir, que la raison, abandonnée à ses propres lumières, ne connaît pas, sans mélange de bien des erreurs, même les vérités qui en soi ne dépassent pas sa portée, et si, par exception, elle arrivait à une connaissance plus pure et plus complète, celle-ci, cependant, ne serait le partage que d'un petit nombre d'hommes d'élite et encore ne leur deviendrait accessible qu'après bien des années de laborieuses recherches. Aussi avons-nous conclu de ces raisons avec saint Thomas que la révélation divine ou, du moins, un secours spécial de la Providence était nécessaire, même pour répandre parmi les hommes la connaissance des vérités qui appartiennent à l'ordre naturel [1]. Jouissant du bienfait de la révélation divine, nous sommes en possession de la vérité, indépendamment de toutes recherches laborieuses. Pour ce qui est des connaissances fondamentales et les plus universelles, elles sont données à tout homme avec l'usage de la raison et sont mises à l'abri de tout doute par la constitution même de notre nature, tandis que l'instruc-

[1] Theol. der Vorzeit., tome II, p. 21 et 165.

tion plus complète sur les vérités qui nous intéressent nous est donnée au moyen de la révélation divine. On peut donc dire, avec assurance, que ce n'est pas l'office du philosophe de découvrir la vérité ou de nous aider à en acquérir la connaissance. Que dans ce sens on ne puisse pas rendre la philosophie *inquisitive*, c'est ce que nous accordons volontiers au P. Ventura, et nous déplorons avec lui que, nonobstant cela, on l'ait de nouveau rendue telle, spécialement depuis Descartes. Nous ne disons pas cela de tous ceux qui ont cultivé la philosophie dans les derniers siècles, ni même de tous ceux qui ont traité les questions philosophiques autrement que les scolastiques, mais nous croyons pouvoir l'affirmer de la plupart de ceux qui ont fondé quelque école nouvelle. Comme s'ils ne devaient avoir aucun égard ni à la lumière qui au dedans de nous brille d'elle-même, ni aux croyances que tout le genre humain partage, ni à la révélation que Dieu nous a donnée, ils ne procédèrent pas autrement que si la spéculation philosophique devait enfanter pour la première fois la lumière d'où dépend le salut des hommes. Aussi, comme le P. Ventura le remarque, la philosophie nous a-t-elle fourni, depuis Descartes encore, les preuves les plus frappantes de cette impuissance dont nous avons parlé plus haut. Malgré les efforts les plus extraordinaires, elle n'est pas arrivée à la connaissance de la vérité, et elle a confirmé de nouveau ce que l'Apôtre disait des philosophes superbes du paganisme.

Mais devons-nous accorder ce que le P. Ventura soutient ensuite avec M. de Bonald et de La Mennais, ou ce qui forme proprement son système? Nous pouvons ramener ce système à deux propositions. La première : « Comme dans la théologie toute certitude repose sur la nouvelle révélation (contenue dans l'Ancien et le Nouveau Testament) et sur l'autorité de l'Église, ainsi toute certitude repose en philosophie sur la révélation primitive et sur l'autorité du genre humain. » La seconde : « Comme la théologie

procède des propositions pour lesquelles elle peut invoquer le témoignage de l'Église universelle, et ne cherche pas à les démontrer d'abord, ainsi la philosophie doit partir des vérités que le sens commun des hommes admet, pour s'en servir comme de principes, et elle ne doit pas s'attacher à les rendre d'abord certaines par une démonstration de la raison. » — C'est là, dans le sens plein et le plus propre du mot, ce que dans les temps modernes on a appelé *dogmatisme* philosophique. Or faut-il, après les concessions que nous venons de faire, adhérer à ce système et souscrire aux propositions du P. Ventura? Qu'il nous soit permis de commencer cette étude par l'examen de la dernière de ces propositions.

II.

Si la philosophie doit présupposer comme certain ce qu'enseigne le sens commun.

240. Avant toute philosophie, l'homme connaît les vérités les plus importantes de la religion naturelle et de la moralité. Il trouve au dedans de lui-même un témoignage en faveur de ces vérités, témoignage d'une valeur irrécusable par lui-même et confirmé en outre par le consentement de tout le genre humain. La conscience morale ne nous permet pas d'attendre le résultat des investigations philosophiques pour reconnaître ce témoignage. Or cette assertion implique-t-elle nécessairement que nous ne puissions pas chercher la démonstration rationnelle de ces vérités dont nous avons déjà une connaissance certaine? Est-il défendu de faire abstraction, dans cette recherche, de la certitude que nous possédons déjà, et de procéder, par conséquent,

comme si ces vérités étaient encore incertaines? En un mot, la prohibition du doute sérieux entraîne-t-elle pareillement celle du doute méthodique? Il est incontestable qu'en d'autres sciences nous nous servons sans aucune difficulté de cette méthode. Nous connaissons au moyen de l'expérience et avec une pleine certitude, par exemple, plus d'une proposition de géométrie et de statique; cependant personne ne regarde ni comme impossible ni comme inutile de démontrer ces mêmes propositions dans les mathématiques pures, et même de les démontrer comme si elles nous étaient encore entièrement inconnues. On ne regarde pas cette démonstration comme impossible, précisément parce qu'il existe des mathématiques pures; elle n'est pas inutile, parce que les connaissances expérimentales, sans devenir généralement plus certaines, obtiennent cependant par cette méthode plus de précision et de perfection. Mais, quoi qu'il en soit des autres sciences, toujours est-il que le P. Ventura ne permet pas une semblable démonstration, quand il s'agit de la partie de la philosophie où l'on traite des vérités fondamentales de la religion naturelle. Ne pas accepter ces doctrines sur l'autorité du sens commun, mais prétendre les démontrer d'abord par des arguments de la raison individuelle, c'est, dit-il, transporter dans la philosophie le principe du protestantisme en théologie. Suivons-le dans cette comparaison entre la philosophie et la théologie; elle est bien propre à mettre en lumière les équivoques qui se sont glissées dans cette controverse.

241. La théologie, dit-on, ne recherche pas d'abord les vérités révélées, mais les reçoit par la foi, c'est-à-dire les accepte sur l'autorité de Dieu qui nous parle par l'Église. Sa tâche consiste à expliquer les enseignements de la foi et, en partant de ces vérités comme de principes, à acquérir des connaissances nouvelles. Très-bien. Mais est-ce là tout l'office de la théologie? Propose-t-elle toujours ces doctrines de foi comme des principes établis par l'autorité de l'Église,

et ne s'occupe-t-elle jamais de les démontrer au moyen des sources de la révélation, l'Écriture sainte et la tradition? En d'autres termes, n'y a-t-il dans l'Église catholique qu'une théologie purement scolastique ou spéculative; n'y a-t-on pas cultivé aussi la théologie positive? C'est la tâche de la théologie positive de démontrer les enseignements de la foi par les sources de la révélation, et de fournir ainsi ses principes à la théologie scolastique[1]. Or, dans ces démonstrations de la théologie positive, nous procédons toujours comme s'il était encore incertain que les doctrines dont il s'agit soient contenues dans la parole de Dieu, et, par conséquent, nous faisons abstraction du témoignage de l'Église universelle qui nous en donne la certitude avant toute démonstration. Cependant, quelle diversité dans la méthode, selon qu'on part du principe catholique ou du principe protestant! Le protestant est réellement indécis et scrute les saintes Écritures pour savoir s'il doit ou non reconnaître comme révélée par Dieu la doctrine dont il est question; il constitue par conséquent son intelligence individuelle règle de sa foi. Le catholique, au contraire, reconnaît comme règle de foi l'enseignement de l'Église universelle; tout ce que celle-ci professe comme étant révélé est pour lui indubitable par cela seul. Si donc, en faisant abstraction de l'autorité de l'Église, il démontre néanmoins par la parole de Dieu les doctrines sur lesquelles la foi universelle de l'Église s'est suffisamment exprimée de quelque manière, il le fait, non parce qu'elles lui paraissent indécises, mais, sans parler de plusieurs autres avantages, pour ôter à l'hérésie tout moyen d'excuse.

Comme donc, en procédant ainsi en théologie, on ne souscrit d'aucune manière au principe protestant du libre examen, ainsi nous ne le transportons point, comme le P. Ventura l'affirmait, dans le domaine de la philosophie,

[1] Theol. der Vorzeit, dern. vol., n. 11, p. 29.

lorsque nous démontrons les vérités de la religion naturelle par des preuves rationnelles. Nous ne cherchons pas cette démonstration, parce que nous aurions perdu la certitude que nous en donne la foi chrétienne, ainsi que la conscience religieuse et morale dont le créateur nous a doués en nous donnant une nature raisonnable, mais afin que la science rende aussi témoignage de ces vérités et que ceux qui les tiennent captives dans l'injustice ne trouvent point d'excuse.

242. Mais avançons. En théologie on ne démontre pas seulement, au moyen des sources de la révélation, les vérités de foi particulières, mais on prouve aussi l'autorité des sources mêmes. Le domaine propre de la théologie, c'est celui de la foi; là où commence la foi, là aussi commence la théologie, la science de la foi. Mais, comme la foi doit être précédée nécessairement de la *connaissance* de ses principes, c'est-à-dire de l'existence et de l'autorité de la révélation divine, ainsi la démonstration scientifique de ces principes est également l'introduction nécessaire à la science de la foi. Cette introduction n'est pas indispensable pour que nous puissions croire, puisque, sans cette démonstration savante, nous pouvons avoir la certitude que Dieu nous a parlé par son Église et que sa parole est infaillible; mais elle est requise, pour que nous puissions rendre compte scientifiquement de notre foi. Saint Thomas, que le P. Ventura invoque, ou quelque autre théologien catholique de l'antiquité, a-t-il jamais contesté le droit et la possibilité de rendre ainsi compte de nos croyances? Comment peut-on le supposer, puisque, pour agir ainsi, ils auraient dû blâmer les Pères de l'Église les plus respectables d'avoir composé leurs écrits apologétiques?

Appliquons maintenant cela à la philosophie. Ses principes les plus universels sont l'expérience et la faculté de penser. Par conséquent, ce qu'est en théologie l'apologétique est en philosophie la théorie de la faculté de connaître; on recherche dans cette théorie si et dans quelles

conditions notre pensée et notre expérience donnent la certitude. Si donc la philosophie, depuis Descartes, s'occupe tout spécialement de ces recherches, on ne peut pas plus lui en faire des reproches qu'on ne peut trouver mauvais que, depuis Melchior Canus, la théologie s'applique tout particulièrement à l'étude de ses principes. Assurément Descartes et les fondateurs d'autres écoles qui se formèrent après lui ne sont pas restés fidèles, dans ces recherches, à l'esprit et aux principes de la vraie philosophie, comme Melchior Canus et les théologiens postérieurs l'ont été à l'esprit et aux principes de la science ecclésiastique. En présence des maux incalculables causés par la philosophie nouvelle, se creusant l'esprit pour arriver à douter de tout, ou bien se livrant à des rêves téméraires, on peut bien excuser que des hommes qui avaient à cœur le vrai bien de l'humanité se soient laissé entraîner à une défiance exagérée de toute spéculation purement rationnelle.

Cependant cette défiance est excessive, lorsque, non content de montrer les dangers et les aberrations réelles de ces spéculations, on condamne l'investigation elle-même. M. de Bonald parle avec une dureté et une aigreur outrées contre les philosophes des temps modernes, parce que, pour découvrir le fondement et les conditions de la certitude, ils ont mis toute la pénétration de leur esprit à scruter la faculté de connaître dont l'homme est doué, et le P. Ventura trouve ridicule que dans les temps modernes on commence la philosophie par l'étude des motifs de certitude[1]. Mais, si la science doit rendre compte de nos convictions, il ne peut être étranger à son but d'examiner les premiers principes de nos connaissances.

Supposons pour le moment que la philosophie doive commencer par les doctrines transmises par le témoignage

[1] Quid sibi volunt criteria illa vel notæ veritatis? Quid abstrusæ atque ineptæ illæ critices regulæ, quæ tanto legum conditionumque apparatu sub ipso philosophiæ limine traduntur? (*Dissert. prælim.*, § 22.)

du genre humain, comme la théologie scolastique doit partir des articles de foi; toutefois cela lui est impossible avant qu'elle se soit assurée de la légitimité de ce point de départ. Pour édifier solidement, il n'est pas toujours nécessaire, sans doute, de jeter d'abord les fondements, mais il faut cependant examiner si la nature les a déjà posés et quelle est leur valeur. Et M. de Bonald lui-même a-t-il donc pu éviter ces investigations contre lesquelles il s'élève avec tant de véhémence? Il voulait donner à la philosophie une base différente de celle qu'on avait connue jusque-là. Or, pour nous porter à la regarder comme la vraie base, il devait entrer dans les recherches les plus étendues et les plus délicates sur le langage comme sur l'intelligence, afin de prouver ce qu'il affirme sur la révélation primitive et sa transmission par le langage, sur sa nécessité absolue et sur notre impuissance radicale à connaître sans elle quelque vérité supersensible. Nous ne voulons pas encore demander ici s'il a obtenu la connaissance de ces motifs par la raison individuelle ou par la raison générale, par sa propre réflexion ou par la révélation divine. Il nous suffit pour le moment que lui aussi ait dû scruter et mettre en question la valeur des premiers fondements de la philosophie.

243. Quoi donc! Par la nature des choses aussi bien que par la comparaison prise de la théologie, nous sommes amenés, ce semble, à la conclusion qu'il est permis à la philosophie de discuter non-seulement les doctrines particulières qui sont de son ressort, mais encore les premiers principes de la connaissance, comme si leur certitude n'était pas encore reconnue. Or, n'est-ce pas là étendre le doute méthodique à toute vérité sans exception, et, en procédant ainsi, ne plaçons-nous pas avec Descartes, ainsi que le P. Ventura l'affirme, le point de départ de la philosophie dans le vide? —C'est ce que nous verrons. Toutefois demandons d'abord au P. Ventura si réellement il interdit le doute méthodique

sur toutes les vérités. On devrait le conclure aussi bien de la définition qu'il nous donne de la philosophie et de son objet que de plusieurs propositions particulières qu'on rencontre dans ses écrits. Cependant il ajoute à cette définition la remarque qu'il ne veut pas interdire à la raison toute recherche de la vérité. C'est aux vérités principales et plus importantes que s'applique, selon ses propres explications, ce qu'il soutient, à savoir qu'elles ne sont pas découvertes par l'investigation humaine, mais qu'elles doivent être reçues par la foi. Quant aux vérités subordonnées ou dérivées des premiers principes, la recherche en est permise à la raison [1]. Mais quelles sont ces vérités principales et combien y en a-t-il? Si le P. Ventura n'a pas cru devoir les déterminer, il aurait dû, cependant, indiquer une règle par laquelle nous puissions juger si une vérité doit être comptée parmi les vérités premières et suprêmes, ou bien si elle n'est que dérivée. Comment, en effet, pourrions-nous savoir sans cela quand la philosophie doit cesser d'être inquisitive?

Est-il question, par exemple, des attributs de Dieu? le P. Ventura permettra peut-être que nous cherchions à déduire de l'idée que nous avons de Dieu comme d'un être infiniment parfait ce qu'enseigne la foi ou bien le sens religieux naturel. Mais nous pouvons poursuivre notre étude et déduire encore cette même vérité, à savoir que Dieu est un être infiniment parfait, d'une autre vérité, c'est-à-dire de ce que Dieu existe par lui-même ou nécessairement; en outre, nous croyons pouvoir conclure que Dieu est nécessaire et doit exister par lui-même, parce qu'autrement

[1] Juxta nostram sententiam vera germanaque philosophia tantummodo circa veritates principes inquisitionem respuit; siquidem non eas animi labore exquirit, sed a Religione vel communi naturæ sensu aut universali testimonio exhibitas expendit, amplificat, exornat, confirmat; ast tamen circa veritates subalternas seu derivatas inquisitionem utique admittit, nec impedit quidem, quominus recta ratio tot subalternas veritates ex veritatibus primis deducat, quot legitimo nexu deduci possunt. (Cap. 1, a. 5, § 29, p. 36.)

il ne pourrait pas être la cause de ce qui n'existe pas par soi et est contingent. Ensuite, connaissant la contingence du monde par sa mutabilité, nous concluons qu'il doit avoir une cause distincte de lui-même. Enfin ne peut-on pas aller jusqu'à soutenir que la vérité de l'existence d'un être *à se* et nécessaire peut se conclure de notre propre existence, pourvu que nous la connaissions comme réelle, mais contingente? Il faut donc que le P. Ventura, s'il veut que sa théorie soit bonne à quelque chose, nous indique le point précis où nous dépassons les limites d'une déduction légitime, où par conséquent nous entreprenons la démonstration d'une vérité qui ne doit plus être démontrée, mais doit être acceptée, comme vérité principale, sur l'autorité du sens commun. S'il ne peut pas indiquer cette limite précise, nous nous trouvons dans une situation fâcheuse par cela même que son système est vrai. Car, suivant cette doctrine, la philosophie peut, à la vérité, être inquisitive jusqu'à certains points, c'est-à-dire elle peut, en partant de vérités connues, chercher à découvrir quelques vérités comme si elles étaient encore inconnues; mais malheur à elle, si, dépassant ces limites, elle étend ses procédés aux *vérités-principes*, car alors non-seulement elle devient pernicieuse elle-même, mais encore cause de tout le mal qui existe dans le monde. Dans une semblable théorie, n'est-il pas absolument nécessaire de déterminer nettement les vérités-principes? Comment donc le P. Ventura pourra-t-il convaincre quelque philosophe, quand bien même ce serait le cartésien le plus prononcé, que dans ses recherches il a péché contre ses principes sur la distinction des deux philosophies?

244. Cependant, dit-on, il pourrait au moins soutenir que le doute méthodique ne peut pas être étendu à tout le champ de la philosophie; car ce serait partir du doute absolu, par conséquent du néant; or, en partant du néant, on ne peut arriver à rien. Et de fait, dans le passage cité, le P. Ven-

tura ajoute qu'il rejette seulement la philosophie qui, commençant par le doute absolu, prétend découvrir absolument toute vérité[1]. Mais, s'il en est ainsi, comment donc peut-il rejeter même la philosophie purement cartésienne? La philosophie cartésienne part-elle du néant, c'est-à-dire du doute absolu? Nullement. Descartes dit à la vérité qu'on doit *essayer* de douter de tout ou étendre son doute aussi loin que possible; mais il ne dit point que nous puissions réellement douter de tout; car, en ce cas, il aurait certainement regardé comme impossible toute science. On doit chercher, selon lui, à étendre son doute autant que possible, car on trouvera ainsi ce dont il est impossible de douter et qui servira de point de départ. Or, partir de ce dont *il est absolument impossible de douter*, ce n'est pas, évidemment, partir du doute absolu, ni mettre son point de départ dans le vide.

Que Descartes ait assigné à la philosophie son vrai fondement, et qu'il ait surtout indiqué exactement la méthode d'après laquelle, en partant de ce fondement, on peut arriver à d'autres connaissances, c'est, comme nous l'avons déjà noté, une autre question. Mais, pour enlever à la méthode qui porte son nom ce qu'elle a d'odieux et pour se convaincre en même temps qu'elle ne lui est aucunement propre, il suffit de l'expliquer en d'autres termes et avec des expressions plus convenables. De tout temps on a cru qu'il existe pour l'homme une science proprement dite, c'est-à-dire, d'après la définition des anciens, une connaissance des choses par leurs principes (n° 87). Pour obtenir une semblable connaissance et la rendre aussi parfaite que possible, il faut, à l'occasion de toutes les vérités qu'on veut connaître, se demander si, en elles-mêmes ou

[1] Nimirum nos illam philosophiam tantum modo, quæ ex absoluto dubio sumens exordium *omnes* omnino veritates privatis viribus inveniendas censet, minime vero omnem subalternarum veritatum *inquisitionem* improbamus.

pour être connues par nous, elles ne présupposent pas quelque autre vérité. Ayant trouvé ainsi leur connexion avec d'autres vérités logiquement antérieures, nous devons renouveler, pour ces dernières, les mêmes recherches, jusqu'à ce que nous parvenions aux connaissances qui, pour être certaines, n'en présupposent pas d'autres. S'il n'y a pas de telles connaissances ou s'il est impossible de déduire une vérité d'une autre vérité, il n'y a pas de science. Rien n'est plus commun que cette définition de la méthode scientifique, et, cependant, il est clair que le doute méthodique, considéré en lui-même, n'a pas d'autre signification. Que prétend-on avec ce doute, sinon que tout ce qui peut être démontré ou déduit d'une proposition plus connue doit être considéré comme inconnu, pour qu'on puisse le démontrer?

245. Mais, comme nous ayons établi plus haut, avec le P. Ventura, une comparaison entre la théologie et la philosophie, nous devons ici, pour plus de clarté, avertir nos lecteurs d'une différence qui existe entre l'une et l'autre. Nous disions que, comme en théologie on ne démontre pas seulement les diverses vérités de foi au moyen des sources de la révélation, mais encore ces sources elles-mêmes ou les principes de la théologie, ainsi, pareillement, la philosophie peut et doit non-seulement démontrer les vérités particulières, qui sont de son ressort, au moyen des sources de connaissances dont elle dispose, mais encore scruter ces sources ou principes. La différence donc que nous voulions faire ressortir consiste en ce que cette investigation des principes philosophiques ne peut pas être une démonstration proprement dite. La théologie doit démontrer la vérité de ses principes, c'est-à-dire l'existence et l'infaillibilité de la révélation divine, et cela est possible, parce que la connaissance obtenue par la révélation divine n'est pas une *connaissance première*, mais que toute foi présuppose la science, comme la grâce présuppose la nature. Mais, à

cause de cela même, il doit y avoir dans notre connaissance naturelle un principe, une première connaissance qui n'a pas besoin d'être démontrée ou déduite d'une autre vérité; car autrement nous devrions poursuivre ces déductions sans en trouver jamais le terme. Lorsque, par conséquent, la philosophie étudie ses principes suprêmes et procède comme si leur certitude était encore à prouver, elle ne les démontre pas, mais, en les expliquant et en les développant, elle montre plutôt que, pour quiconque les examine, ils sont certains par eux-mêmes et n'ont pas besoin de démonstration.

Voilà la doctrine qui est enseignée unanimement, non-seulement par les scolastiques modernes que le P. Ventura combat, mais encore, comme nous le verrons, par les anciens dont il invoque l'autorité. Néanmoins on pourrait demander ici : Cette doctrine diffère-t-elle donc tant de celle du P. Ventura? Celui-ci, évidemment, ne soutient pas autre chose, sinon que la philosophie n'a pas à démontrer ses doctrines fondamentales, mais qu'en les expliquant et les développant elle doit les rendre évidentes et lumineuses. Assurément; mais le P. Ventura n'entend pas par ces doctrines fondamentales les principes dont nous venons de parler. Quoiqu'il ne détermine pas suffisamment les doctrines dont la philosophie n'a pas à démontrer la vérité, il déclare, toutefois, expressément qu'il regarde comme telles les vérités que dicte la conscience morale et religieuse de tous les hommes, et particulièrement l'existence de Dieu[1]. D'accord avec les scolastiques, nous entendons au contraire par les principes qui sont certains par eux-mêmes et,

[1] Philosophia, disait-il dans le passage cité plus haut (n° 227), a fide eorum quæ de Deo et animis universum genus humanum tenet semperque tenuit, incipiat necesse est. — Ailleurs il déclare expressément que la partie de la philosophie appelée théologie naturelle est : « scientia rerum divinarum, quæ per sensum naturæ communem, generali hominum ratione et testimonio manifestum, cognosci possunt. » (§ 73, p. 134.)

partant, peuvent bien être expliqués, mois non démontrés, des vérités abstraites, telles que le principe de *contradiction*, le principe d'*identité*, le principe que dans l'école on appelle : *principium exclusi medii*. En outre, le P. Ventura veut que ces doctrines ne se démontrent pas et ne puissent pas être démontrées, parce que nous n'en sommes certains que par l'autorité du genre humain qui les atteste. Les scolastiques disent, au contraire, que ces principes ont seulement besoin d'être élucidés et non d'être démontrés, parce que, pour celui qui les considère, ils sont certains par eux-mêmes, tandis que les doctrines fondamentales dont parle le P. Ventura peuvent être *démontrées*, au moyen de ces principes, dans le sens propre et rigoureux.

III.

Le doute méthodique de S. Augustin.

246. Le P. Ventura et d'autres partisans du système de M. de Bonald soutiennent que les mêmes principes relatifs à la méthode de la philosophie furent déjà adoptés par l'antiquité, particulièrement par saint Thomas. Aussi déclarent-ils que leur but est précisément de nous faire sortir des voies tortueuses dans lesquelles, depuis Descartes, les théologiens catholiques eux-mêmes se sont en grande partie égarés. Il est d'autant plus nécessaire d'examiner cette assertion qu'elle a été acceptée par beaucoup de savants, même par ceux qui ne sont pas plus favorables à la philosophie scolastique qu'à la nouvelle philosophie française. Ne lisons-nous pas, en effet, dans plus d'un de nos écrivains modernes, que la scolastique, dans ses spéculations, ne s'est jamais placée en dehors du domaine de la révélation, et n'a jamais essayé de la démontrer autrement que par elle-

même? Mais dans l'école de M. de Bonald on s'appuie d'ordinaire autant sur saint Augustin que sur la scolastique. Et comment en serait-il autrement? Saint Augustin ne doit-il pas être regardé comme le fondateur de la science théologique en Occident, et ses écrits ne sont-ils pas la principale source où les scolastiques puisaient? Aussi nous tournerons-nous, dans cette question, tout d'abord vers ce Père de l'Église.

On sait que les cartésiens se prévalaient également de l'autorité de saint Augustin et comparaient son : *vivo, ergo sum,* au *cogito, ergo sum* de leur maître. Toutefois, à considérer seulement ce que saint Augustin dit de la certitude avec laquelle nous connaissons notre existence au moyen de la vie, on pourrait croire qu'il n'avait pas d'autre intention que de démontrer, contre les académiciens, l'impossibilité de douter de tout. Or cela suffit aussi pour convaincre les partisans de M. de Bonald que saint Augustin n'a pas enseigné, comme eux, que la raison individuelle soit incapable de toute connaissance certaine : car c'est sans doute par sa raison individuelle que chaque homme éprouvant en lui les phénomènes de la vie connaît, d'après saint Augustin, sa propre existence au moyen de sa vie avec une certitude inébranlable. Mais saint Augustin a-t-il vu aussi dans cette connaissance ce point fixe d'où l'on puisse partir pour arriver avec certitude, sans le secours de la foi et par les seules déductions de la raison, à d'autres connaissances, particulièrement à celles dont nous traitons ici? Pour que nos lecteurs puisssent en juger, nous ne nous contenterons pas de citer quelques passages détachés sur l'autorité et la raison, sur la foi et la science; mais nous exposerons tout l'ensemble des pensées du saint Docteur dans une question qui a une grande affinité avec nos études actuelles.

247. Dans ses livres *De libero Arbitrio,* saint Augustin ne combat pas les académiciens sceptiques, mais il s'entre-

tient avec un chrétien croyant. Dès le début il expose le but qu'il poursuit dans ces entretiens : c'est d'arriver à l'intelligence ou à la science de ce que nous croyons. Or il espère que lui et son interlocuteur pourront atteindre ce but avec l'assistance divine, parce qu'ils suivront l'ordre prescrit par le prophète en disant: « Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas[1]. » Ce sont ces paroles et d'autres semblables que les bonaldistes citent souvent en leur faveur. Il s'agit donc de savoir si par ces paroles saint Augustin veut dire que nous ne parvenons à l'intelligence qu'en cherchant à nous rendre compte de l'objet de la foi et qu'en partant de ces doctrines révélées comme de principes pour démontrer d'autres vérités, ou bien si le sens de ces paroles est que nous pouvons démontrer, par la raison, même les vérités auxquelles nous adhérons déjà par la foi, de sorte qu'on serait conduit par une autre voie à l'acceptation de ces mêmes vérités.— Passons à l'introduction du deuxième livre. Le saint Docteur recherche si le libre arbitre est une chose bonne. Evodius, avec lequel saint Augustin confère, ayant fait l'objection que le libre arbitre entraîne la possibilité du péché, le saint Docteur lui demande s'il doute que la liberté soit un don de Dieu et si, ne doutant pas de cette vérité, il peut supposer que Dieu n'ait pas bien fait de nous accorder ce don. Or, à cela Evodius réplique : « Sans doute, j'accepte tout cela avec une foi inébranlable ; toutefois, comme je n'en ai pas encore l'intelligence, *cherchons comme si toutes ces choses étaient incertaines*[2]. » Est-il possible d'exprimer plus nettement ce qu'on appelle le doute méthodique ? Et saint Augustin,

[1] Aderit Deus, et nos intelligere, quod credidimus, faciet. Præscriptum enim per Prophetam gradum qui ait : *Nisi credideritis, non intelligetis*, tenere nos bene nobis conscii sumus. (L. I, c. II.)

[2] Quamquam hæc inconcussa fide teneo, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quæramus, quasi omnia incerta essent. (L. II, c. II.)

loin de désapprouver la demande d'Evodius, le force même à aller encore plus loin dans ce doute supposé. « Au moins, dit-il, êtes-vous certain de l'existence de Dieu ? » Et comme Evodius répond qu'il possède également cette conviction par la foi, sans l'avoir par la science, saint Augustin lui demande comment il s'y prendrait, si quelqu'un, doutant de l'existence de Dieu, le priait de l'instruire. Je le renverrais, répond Evodius, au témoignage d'un si grand nombre d'hommes si dignes de foi qui, vivant avec le Fils de Dieu, ont vu des choses manifestement impossibles s'il n'y avait pas de Dieu. Mais alors, poursuit saint Augustin, il serait évidemment mieux d'accepter aussi sur le témoignage de ces hommes toutes les autres vérités que nous voulions examiner *comme si elles étaient incertaines et entièrement inconnues* et de cesser ainsi toutes ces investigations. « Sans doute, » réplique Evodius, « mais nous désirons savoir et comprendre ce que nous croyons[1] ». Et saint Augustin approuve la réponse, renvoyant à ce qu'il avait dit lui-même au commencement.

248. Il est donc hors de doute que saint Augustin cherche ici, non une simple explication ou élucidation des vérités de foi, mais une connaissance telle qu'elle nous donne de ces mêmes vérités une certitude indépendante de la foi, puisqu'il veut procéder, dans cette étude, comme si ces doctrines étaient encore inconnues et incertaines. Parmi les vérités qu'il veut ainsi rechercher, il range aussi, et même tout particulièrement, l'existence de Dieu dont le P. Ventura affirme qu'elle doit être présupposée comme base en toute métaphysique. « Mais, réplique-t-on, saint Augustin

[1] *A*. Si ergo, utrum sit Deus, satis esse existimas quod non temere tantis viris credendum esse judicavimus, cur non, quæso te, de iis quoque rebus, *quas tanquam incertas et plane incognitas* quærere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? *E*. Sed nos *id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus*.

n'insiste-t-il pas sur la parole du prophète: *Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas?* Donc la foi précède la science et en est la condition, de sorte que la science est toujours dépendante de la foi. » En un certain sens, cela est vrai. Dans l'ordre de la nature aussi bien que dans l'ordre de la grâce, nous avons besoin de l'assistance divine, et à plusieurs reprises saint Augustin dit que lui et son disciple peuvent y compter, parce que, selon l'exhortation du prophète, ils croient déjà avant d'avoir la connaissance qu'ils recherchent. Dieu ne donne pas sa lumière à ceux qui endurcissent leur cœur dans l'incrédulité. Il a pris soin que même sans recherches savantes l'existence de la révélation pût être certaine pour nous. C'est pourquoi, bien que le doute supposé soit permis, nous ne devons pas nous laisser entraîner au doute réel sur la vérité qu'elle contient. Que nous ne nous rendions pas coupables de ce doute réel, c'est une condition requise pour parvenir aux connaissances dont la poursuite rend légitime le doute méthodique. D'ailleurs un grand nombre des vérités qu'on peut découvrir par les investigations scientifiques nous échapperaient complétement, si nous ne les avions pas connues auparavant par une autre voie. Autre chose est découvrir la preuve de vérités déjà connues, autre chose trouver des vérités entièrement inconnues. La foi peut ainsi être, à plus d'un titre, la condition préalable de la science; il nous suffit, à nous, qu'on ne soit pas obligé de la présupposer de la manière que le prétend l'école traditionaliste. Nous n'avons à démontrer ici qu'une seule chose : c'est que certaines vérités, particulièrement celles dont saint Augustin parle dans cet écrit, peuvent être démontrées philosophiquement, sans que nous acceptions sur le seul témoignage du genre humain ou de l'Église certaines doctrines sur Dieu et sur nos rapports avec lui, et sans que nous commencions la démonstration par ces vérités. Et, pour nous exprimer encore avec plus de précision, nous disons que ce n'est pas précisément la *con-*

naissance, mais bien la *démonstration* de ces vérités, que nous affirmons être indépendante de la foi.

249. Mais est-ce bien en cela que consiste la doctrine de saint Augustin ? Il veut, à la vérité, chercher par la réflexion les vérités de foi comme si elles étaient encore incertaines et même entièrement inconnues, mais il ne dit pas quel sera son point de départ dans cette recherche. Il est possible, par conséquent, qu'il commence néanmoins par des doctrines révélées pour obtenir une connaissance plus approfondie de la connexion intime des unes avec les autres en les démontrant les unes par les autres. C'est une chose dont nous pouvons nous convaincre facilement ; car immédiatement après les paroles citées il commence son investigation. Il s'agit, dit saint Augustin, de répondre aux trois questions que voici : d'abord s'il y a un Dieu ; ensuite si tout bien procède de lui, et enfin si le libre arbitre est du nombre de ces biens. Et par quoi commence-t-il la réponse à la première question ? C'est précisément par ce : *Vivo, ergo sum* qu'ailleurs il oppose aux académiciens. Il ne fait que répéter en peu de mots ce qu'il avait amplement développé contre ces philosophes[1] : « Personne ne peut craindre de se tromper dans la connaissance de sa propre existence, puisque, s'il n'existait pas, il ne pourrait pas même se tromper. » Ensuite il continue ainsi : « Quiconque a cette connaissance sait non-seulement qu'il existe et qu'il vit, mais encore qu'il connaît l'un et l'autre. » Or, qu'implique cette connaissance ? Saint Augustin amène ici son disciple à distinguer la connaissance intellectuelle par laquelle il se connaît lui-même de la perception des sens. Peu importe que l'animal perçoive non-seulement l'objet au moyen des sens extérieurs, mais encore la perception des sens extérieurs au moyen du sens interne, et que, dans une certaine mesure, il se perçoive lui-même ou qu'il se sente vivre ; cependant il ne peut pas distinguer les unes

[1] *De Trinit.*, l. XV, c. XII. Cf. *Contr. Academ.*, l. III, c. XI, XII, XIII.

des autres toutes ces choses, les sens extérieurs et les sens intérieurs et la perception des uns et des autres, ni s'en distinguer lui-même. Il ne peut pas les concevoir par des représentations déterminées ni les soumettre à son jugement. C'est par là que nous connaissons la supériorité de l'esprit pensant sur l'être qui perçoit uniquement par les sens. L'esprit juge le monde sensible et le domine en quelque sorte. Si donc il existe un être auquel l'esprit est à son tour subordonné et soumis, et si l'on peut établir que cette puissance supérieure à l'esprit doit être éternelle, immuable et infinie, l'existence de Dieu se trouvera démontrée. Quel est donc ce quelque chose de supérieur qui règne sur tous les esprits? C'est la vérité éternelle et immuable qui contient en elle-même tout ce qui est immuablement vrai. Elle est supérieure à notre esprit qui ne juge pas *d'elle*, mais qui juge *d'après elle*. Car tous les jugements que nous portons sur les choses extérieures et sur nous-mêmes, nous les portons d'après les vérités que nous connaissons comme éternelles et immuables et dont nous ne cherchons pas de preuves hors d'elles-mêmes. Et cette vérité doit être d'autant supérieure à notre esprit que celui-ci se perfectionne en s'en rapprochant, obtient la béatitude en se l'appropriant, et devient véritablement libre en se soumettant à son empire. Elle existe, il est vrai, dans tout être raisonnable par la connaissance, mais elle n'appartient exclusivement à personne; c'est en quelque sorte un bien commun, semblable au soleil que tous les yeux contemplent et dans la lumière duquel ils voient tout ce qu'ils voient. Si donc un être supérieur à cette vérité domine le monde entier des esprits, c'est lui qui est Dieu; si rien n'est au-dessus de la vérité, c'est la vérité elle-même qui est Dieu. Il reste donc toujours démontré que Dieu existe. « Voilà, conclut saint Augustin, ce que nous n'admettons plus comme indubitable par la foi seule, mais que nous saisissons

aussi par une connaissance certaine quoique bien faible[1]. »

Or le saint docteur a conduit son disciple à cette connaissance, en commençant par la vérité qu'il oppose aux sceptiques comme absolument incontestable, et, sans s'appuyer sur aucune vérité de foi, en se servant de simples déductions de la raison. Il procède de la même manière, lorsqu'il démontre que tout ce qui est bon vient de Dieu et que le libre arbitre doit être rangé parmi les biens dont Dieu est la source. Par conséquent, si c'est du cartésianisme de commencer les recherches philosophiques par l'existence de nous-mêmes, et de s'élever ensuite, en partant de là, sans le concours de la foi, jusqu'à la connaissance de Dieu et de ses dons, il faut avouer que les cartésiens invoquaient avec raison l'autorité de saint Augustin. — Mais nous verrons bientôt où il faut chercher les véritables erreurs de Descartes; et pour cela nous nous servirons de ce même passage de saint Augustin. Nous verrons également dans une autre étude que saint Augustin, pas plus que saint Thomas, n'a cru que par cette méthode nous puissions parvenir à la connaissance de toutes les vérités révélées.

IV.

Le doute méthodique des scolastiques.

250. On a souvent reproché à la scolastique l'errement même d'où le P. Ventura veut nous retirer par l'exemple et par la doctrine de la même école. Elle a conduit, dit-on, à

[1] Est Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis, attingimus. (*De Trinit.*, lib. XV, c. XV.)

regarder tout comme incertain, même les premières vérités fondamentales de la religion, et à accueillir le disciple sur le seuil même de la science par des questions dubitatives. Les scolastiques, en effet, expriment habituellement l'objet de leur étude sous forme de questions : *Utrum Deus sit? Utrum Deus sit corpus?* Or, si l'on peut répondre avec raison que cette manière de parler n'exprime pas un doute réel ou sérieux, il est, cependant, également incontestable qu'en procédant ainsi les scolastiques déclarent légitime le doute supposé ou méthodique. Celui qui parle ainsi veut évidemment que la vérité dont il s'agit soit regardée comme incertaine dans le cours de la recherche. Ainsi donc le P. Ventura se trouve réfuté par les simples titres dont se servaient les scolastiques, et il est à noter que saint Thomas choisit cette forme dubitative précisément dans la *Somme*, destinée aux jeunes théologiens, novices dans la science sacrée; tandis que, dans l'ouvrage *contra Gentiles*, qui devait être lu par les infidèles, il exprime en forme d'affirmation ce qu'il veut démontrer : *Quod Deus non sit materia. Quod non est necessarium creaturas fuisse ab æterno.*

Sur quoi donc s'appuie le P. Ventura, et comment veut-il justifier son assertion si étrange? Écoutons. Il avait affirmé que des paroles de l'apôtre sur la révélation de Dieu dans la création on ne peut conclure autre chose, sinon que les païens pouvaient être confirmés, par le spectacle de la nature visible, dans la connaissance de Dieu qu'ils possédaient déjà, et il ajoute que cela s'accorde aussi avec la doctrine de S. Thomas. Celui-ci, en effet, ne dit pas, selon le P. Ventura, que les philosophes soient parvenus, par la lumière naturelle de la raison, à une connaissance de Dieu qu'ils n'avaient pas encore, mais seulement qu'ils ont prouvé démonstrativement plusieurs vérités relatives à Dieu[1]. Le

[1] Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quædam vero sunt,

P. Ventura ne se fonde ici que sur l'expression dont S. Thomas se sert : *demonstrative probaverunt*[1]. Comme nous le savons déjà, la différence entre la vraie et la fausse philosophie consiste, d'après le P. Ventura, en ce que la première accepte la vérité comme connue et certaine, cherchant seulement à l'expliquer et à en montrer l'accord avec d'autres connaissances, tandis que l'autre prétend découvrir d'abord la vérité et en démontrer la certitude comme si elle était encore inconnue et incertaine. Or il avait appelé la première *démonstrative* et la seconde *inquisitive*, et voici qu'il trouve que d'après S. Thomas les philosophes ont prouvé l'existence de Dieu *démonstrative*. — Cela est vrai, mais de quel droit suppose-t-il que S. Thomas se sert des mots *demonstrare et inquirere* dans le sens qu'il lui a plu de donner à ces mots? Si sa supposition était fondée, le P. Ventura se trouverait dans une situation fâcheuse pour sa théorie, et S. Thomas serait constamment en contradiction avec lui-même. En effet, dans le chapitre qui suit immédiatement, le Docteur angélique déclare que c'est *rationis inquisitio*[2] qui arrive à la connaissance des mêmes vérités dont il disait précédemment qu'elles sont prouvées *demonstrative*. Dans ce chapitre, comme en une foule d'autres endroits, il appelle la réflexion par laquelle la raison connaît les choses divines, *investigare*, *quærere*, etc. On ne peut

ad quæ etiam ratio humana pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. (*Contra Gent.*, l. I, c. III.)

[1] Sensus iste est etiam D. Thomæ verbis conformis, qui de philosophis loquens, non asserit quidem eos lumine naturali ad Dei cognitionem quam *nullam* haberent, pervenisse, sed tantum philosophos quædam de Deo *demonstrative probasse;* ait enim Deum esse, etc. § 168, p. 381.

[2] Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una *ad quam rationis inquisitio pertingere potest,* altera, quæ omne ingenium rationis humanæ excedit : utraque convenienter divinitus hominibus credenda proponitur. (*Contr. Gent.*, l. I, c. IV.)

donc pas, bien certainement, établir entre les expressions *demonstrare* et *inquirere*, qu'on trouve dans les écrits de S. Thomas, la différence que le P. Ventura suppose dans sa théorie. D'ailleurs son explication ne s'accorde pas non plus avec l'acception commune de ces mots, du moins dans le langage scientifique. Dans la terminologie philosophique le mot *demonstrare* a signifié de tout temps déduire une proposition incertaine et inconnue, ou du moins supposée telle, d'une autre proposition connue avec certitude. Lorsque je ne fais qu'expliquer une proposition, déterminant ce qu'elle renferme ou ne renferme pas, je ne démontre pas (les anciens appelaient cela *illustrare*), et, lorsque je déduis d'une vérité quelque proposition, je ne démontre que la proposition dérivée, mais non la vérité qui me sert de principe.

251. Avec plus de vérité et d'accord avec les scolastiques le P. Ventura distingue ailleurs *demonstratio* et *inquisitio* comme étant, l'une la méthode synthétique, l'autre la méthode analytique[1]; mais il n'a pas remarqué qu'il ne gagne ainsi rien pour sa cause. Sans doute, ce qui domine dans la méthode synthétique, c'est qu'elle tend à démontrer la vérité, tandis que la méthode analytique se propose de la découvrir. Cependant, à bien considérer les choses, on trouve dans l'une et dans l'autre ce que le P. Ventura regarde comme le caractère d'une fausse philosophie. Dans ces deux méthodes, il est vrai, on ne regarde pas *tout* comme incertain, ainsi que le P. Ventura le répète sans cesse; les sceptiques seuls font cette supposition et par conséquent nient la possi-

[1] Dissert. prælim., § 10.—Chez Toledo on lit : « Resolutio est, qua propositam conclusionem in proprias causas, per quas demonstratur, reducimus; ut nihil aliud sit, quam inquisitio et perscrutatio quædam causarum illius exclusionis : ex quo patet, hanc résolutionem non esse demonstrationem. Demonstratio enim per causam effectum monstrat, resolutio autem posito effectu causam indagat; resolutio tamen ipsi demonstrationi inservit. (*Comment. in Aristot. Logicam*.. In libr. posteriorem. Proleg., q. 2.)

bilité de prouver quoi que ce soit. Toutefois dans l'une et dans l'autre on regarde comme inconnu *ce qu'il s'agit de démontrer;* et comment une démonstration, qu'elle soit synthétique ou analytique, serait-elle possible sans cela? Donc les deux méthodes impliquent une certaine inquisition ou recherche.

On comprend ainsi facilement pourquoi S. Thomas, en parlant des mêmes vérités, dit tantôt qu'elles sont cherchées et trouvées par la raison, tantôt qu'elles sont démontrées par la même faculté. Cependant l'expression *demonstrative probare* sur laquelle on veut ici s'appuyer peut nous conduire à une conclusion qui n'admet point de réplique. Il est, en effet, parfaitement vrai que S. Thomas et les autres scolastiques, lorsqu'ils examinent si les vérités fondamentales de la religion naturelle peuvent être connues par la raison, se servent spécialement de l'expression: *si elles peuvent être démontrées.* En lisant les premiers chapitres de la Somme *contra Gentiles* auxquels le P. Ventura renvoie, personne ne peut douter qu'avec la formule: *demonstrative probaverunt,* le saint docteur n'ait voulu dire que les philosophes ne sont pas parvenus à la connaissance de Dieu d'une manière quelconque, mais qu'ils ont donné de cette vérité une *démonstration proprement dite.* Il importe donc de savoir le sens précis que les scolastiques donnaient au mot *demonstrare.*

Or est-il possible d'être dans le doute sur cette question, vu que dans la logique d'Aristote, qui était aussi la leur, un livre entier est consacré à la démonstration [1]? Aristote explique la démonstration par son effet, la science. Or la science ne se confond pas avec la connaissance quelle qu'elle soit, mais c'est une connaissance par les causes; donc ni la simple perception, ni la foi, ne constituent la science. De cette définition découle que toute démonstration (parfaite) doit partir, non-seulement de principes vrais, mais

[1] *Poster. analyt.*

encore de principes immédiats. Un principe immédiat est celui dont la vérité n'est pas connue seulement au moyen de quelque autre principe et qui, par conséquent, n'a point de prémisses. Or ce qui est en ce sens connaissance *première* ou commencement ne peut pas être démontré, mais est *certain par soi-même;* aussi Aristote appelle-t-il ces principes immédiatement après, au lieu d'immédiats, *principes indémontrables*[1]. Et puisque les scolastiques, et surtout saint Thomas [2], donnent la même définition de la démonstration, ils ne pouvaient pas se contredire plus manifestement qu'en disant des mêmes vérités, d'une part, qu'elles sont démontrées, et de l'autre, qu'elles sont du nombre de ces premières connaissances par lesquelles commence tout notre savoir; car ces premières connaissances ne peuvent pas être démontrées, et c'est pour cela précisément qu'on les appelle indémontrables, *indemonstrabilia.* Si donc S. Thomas enseigne que l'existence de Dieu et d'autres doctrines de la religion naturelle peuvent être démontrées, il affirme par cela même que nous pouvons en obtenir la certitude en les déduisant, par voie de raisonnement, de quelques autres vérités déjà connues.

[1] Εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι, οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀ μ έ σ ω ν καὶ γνωριμωτέρων κα προτέρον καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος..... Ἐx πρώτων ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν. (Poster., l. II, c. II.)

Voici comment Maurus explique la dernière proposition : « Secundo demonstratio debet constare ex propositionibus primis sive immediatis et indemonstrabilibus, vel quæ reducuntur ad propositiones immediatas et indemonstrabiles. Ratio est, quia propositiones demonstrabiles sciri non possunt scientia per se et perfecta, nisi per demonstrationem, licet possint sciri per accidens et imperfecte sine demonstratione; sed non potest haberi perfecta scientia de conclusione, nisi habeatur perfecta scientia de præmissis; ergo præmissæ vel debent esse indemonstrabiles, vel si sunt demonstrabiles, debent esse scitæ adeoque demonstratæ perveniendo ad propositiones indemonstrabiles immediatas et primas. (*Arist. op. illustrata a P. Sylv. Mauro, S. J.,* tom. I, p. 292.)

[2] In libr. Poster., *loc. cit.*

252. Pour rendre cela encore plus clair, voyons comment le Docteur angélique prouve, dans le passage cité par le P. Ventura, que la philosophie peut démontrer l'existence de Dieu. Ce dont la certitude n'est pas obtenue médiatement par voie de démonstration ne peut être certain pour nous que par une connaissance immédiate (perception sensible, ou vision de la raison) ou bien par la foi. Aussi saint Thomas dit-il que ceux qui n'admettent aucune démonstration de l'existence de Dieu soutiennent, ou bien qu'elle est connue par elle-même ou immédiatement, ou bien qu'elle ne peut être connue que par la foi et la révélation. Il réfute les premiers, en distinguant les choses qui, considérées en elles-mêmes ou absolument, sont intelligibles par elles-mêmes ou immédiatement, et les choses qui le sont aussi *pour nous*. La proposition : « Dieu existe », *considérée en elle-même*, doit être regardée sans doute comme immédiatement certaine, parce que ce qu'exprime le mot « Dieu » ou l'essence divine implique son existence même [1]. Mais, pour que cette proposition soit aussi immédiatement certaine par rapport à nous, nous devrions être capables de comprendre par le mot « *Dieu* » ce que Dieu est, ou son être propre et distinctif. C'est ainsi que le principe : « Le tout est plus grand que sa partie, » considéré en lui-même, est évident immédiatement, mais il ne le serait pas pour celui qui n'aurait pas la notion du tout. Pour ceux, par conséquent, qui ont l'intuition de l'essence divine, l'existence de Dieu est connue par elle-même de la même manière que la vérité de l'axiome : « La partie est moindre que le tout. » Nous, au contraire, qui ne percevons pas ce que Dieu est, nous ne pouvons pas connaître son existence immédiatement par lui-même, mais seulement par ses

[1] Simpliciter quidem Deum esse per se notum est, cum hoc ipsum, quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum, quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum *quoad nos* : sicut omne totum sua parte majus esse, per se notum est simpliciter; ei

œuvres. L'autre opinion, à savoir que nous connaissons l'existence de Dieu exclusivement par la foi, saint Thomas la rejette non-sèulement comme fausse philosophiquement, mais encore comme une erreur théologique, parce qu'elle est en contradiction avec la doctrine bien connue de l'apôtre (Rom., I, 19). Mais pourquoi est-elle fausse au point de vue philosophique? parce qu'elle ne reconnaît pas le genre de démonstration qui conclut la cause des effets, et que, niant toute métaphysique, elle restreint la philosophie à la seule connaissance du monde sensible. Comme saint Thomas soutient contre la première opinion que nous ne connaissons pas le supersensible *en* lui-même ou *par* lui-même, ainsi il enseigne contre la seconde que nous pouvons le connaître par le sensible et avec une entière certitude [1]. Il s'agit donc ici d'une connaissance médiate, et le moyen de cette connaissance est précisément la démonstration.

253. Était-il possible de contredire avec plus de force et plus expressément les principes du P. Ventura? Néanmoins c'est précisément sur ces doctrines de saint Thomas que le P. Ventura s'appuie dans ses écrits les plus récents contre le P. Chastel[2]. Ce dernier avoue sans doute,— et comment ne le ferait-il pas? — qu'un enfant grandissant sans instruction n'arriverait pas promptement à la connaissance

autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum..... Nam sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus, sic videntibus divinam essentiam per se notissimum est, Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per se ipsum, sed per ejus effectus pervenimus. (*Contr. Gent* ., l. I, c. XI.)

[1] Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet, tum ex ipso scientiarum ordine : nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem (physicam). (*Ibid.*, c. XII.)

[2] *La Tradition et les Semi-Pélagiens de la Phil.*, ch. III, § 21, p. 126-135.

de Dieu; mais il soutient néanmoins que l'homme abandonné à lui-même peut être excité à penser et à réfléchir et par le spectacle de la nature trouver le créateur. Et voilà ce que le P. Ventura met en avant comme étant proprement la doctrine de ses adversaires; d'après eux, dit-il, l'homme pourrait connaître Dieu par la création, encore que, par le commerce avec ses semblables, il n'eût reçu aucune notion de la divinité. Or est-ce bien là l'objet de la controverse? Nous ne le croyons pas. Les philosophes catholiques, qu'il combat sous le nom de semi-rationalistes, non-seulement savent très-bien que la connaissance de Dieu a été donnée aux hommes dès l'origine et se conserve parmi eux au moyen de l'instruction, mais encore ils attachent peu d'importance à la question, si la vie sociale est ou n'est pas nécessaire pour le développement de la raison.

Quelques auteurs, tel que le P. Chastel, pensent, il est vrai, que le commerce avec d'autres hommes et l'instruction ne sont pas nécessaires pour toute formation de l'intelligence, mais seulement pour son développement plus prompt et plus complet. Mais ils avertissent en même temps que la doctrine, dont ils prennent la défense contre le traditionalisme, est indépendante de cette opinion. Dans cette controverse, il ne s'agit proprement que d'une seule chose, à savoir si l'homme, arrivé à l'usage de la raison n'importe de quelle manière, peut, en faisant abstraction de la connaissance et de la persuasion qu'il possède déjà de l'existence de Dieu, et en la considérant comme entièrement inconnue, démontrer cette vérité par des raisonnements rigoureux et avec une entière certitude, en partant de l'existence et de la nature du monde. Peut-il convaincre ainsi l'athée d'être en contradiction non-seulement avec les croyances universelles des hommes, mais encore avec sa propre raison dont il est si fier? Et n'est-ce pas là ce que nie le P. Ventura et ce qu'il doit nier d'après ses principes?

Distinguant la philosophie démonstrative de la philosophie inquisitive, et posant en principe que, comme la théologie part de la foi surnaturelle aux enseignements de l'Église, la philosophie doit partir de la foi naturelle aux croyances de la société humaine, il doit admettre que la philosophie reçoit de la tradition non-seulement une représentation quelconque de la divinité, mais encore la persuasion de l'existence de Dieu, en tant que commencement et base de toute spéculation.

254. Or, comment veut-il trouver cela dans la doctrine de S. Thomas, comment y voit-il même exprimé que l'idée de Dieu ne puisse être obtenue que par la tradition? Ce n'est pas facile à deviner. Quant au premier point, il se contente de citer, sans aucune explication, un passage analogue à celui que nous avons déjà étudié : « Considérée en elle-même, l'existence de Dieu est sans doute une vérité évidente par elle-même, mais pour nous qui ne connaissons pas l'essence divine elle a besoin d'être démontrée. » Cependant il y ajoute deux autres passages pris dans le même article de la Somme. Dans l'un, le saint docteur déclare que l'existence de la vérité en général est connue par elle-même, mais que nous ne connaissons pas par elle-même l'existence de la vérité absolue; or Dieu n'est pas la vérité dans un sens quelconque, mais la vérité première ou absolue, et par conséquent, pour nous, l'existence de Dieu n'est pas immédiatement certaine[1]. Dans l'autre passage, il accorde que par notre nature (c'est-à-dire, sans avoir besoin de recourir aux démonstrations et aux recherches) nous pouvons connaître Dieu d'une manière générale et confuse, en ce sens que Dieu est le souverain bonheur de l'homme; car l'homme recherche naturellement ce qui doit le rendre heureux, et ce qu'il recherche naturellement, il le connaît

[1] Veritatem esse in communi, est per notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos. (*Summa*, p. 1, q. 2, a. 1.)

de même. « Mais, » continue saint Thomas, « ce n'est pas là connaître proprement (*simpliciter*) l'existence de Dieu. Beaucoup d'hommes, en effet, ne savent pas que le bonheur de l'homme consiste dans la possession du bien absolu et souverain ou de Dieu, mais le placent dans les richesses, dans les plaisirs ou ailleurs. Comme on peut bien voir que quelqu'un vient, sans reconnaître Pierre, quoique celui qui arrive soit Pierre lui-même, ainsi nous pouvons bien savoir qu'il existe un bonheur auquel nous aspirons, sans savoir toutefois que Dieu en soit l'objet, bien qu'en réalité Dieu soit notre béatitude[1]. » Or quelle connexion ces considérations ont-elles avec le système du traditionalisme? C'est ce que le P. Ventura ne nous dit pas. Il se contente de joindre aux passages cités les paroles par lesquelles saint Thomas montre que par les choses matérielles nous ne pouvons connaître telles qu'elles sont ni la substance d'un pur esprit, ni à plus forte raison l'essence divine. Le P. Ventura insiste cependant sur ce texte pour montrer comment ces raisonnements de l'Ange de l'école, pour être tirés des profondeurs de la métaphysique, n'en sont pas moins clairs et ne tranchent pas moins, par leur racine, tous les sophismes de l'école semi-rationaliste. « Pour saint Thomas, » continue-t-il, « l'homme philosophe, instruit, avancé dans *les vrais principes de la philosophie* et sachant en bien user, s'il n'a puisé *ailleurs* une notion quelconque de Dieu, ne pourra jamais, par le procédé des abstractions, s'en former, lui, aucune espèce

[1] Cognoscere Deum esse in communi aliquo, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est homini beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens : multi enim perfectum hominis bonum quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud. (*Summa*, ad 1.)

de connaissance, *nullo modo*. Ayant, par les idées qu'il s'est formées des choses corporelles, des conceptions spirituelles de ces mêmes choses, ayant déjà aussi (par la tradition) l'idée d'êtres sans un corps visible, et philosophant toujours, il pourra arriver à se douter, à soupçonner qu'il existe des substances sans corps, et par conséquent il pourra arriver *à une connaissance quelconque* (ad aliqualem cognitionem) des esprits. Il peut alors affirmer quelque chose touchant leur existence (*aliquid affirmative cognoscere*), mais il ne peut jamais arriver à connaître leur nature, *leur espèce*, leur manière d'exister et de vivre. C'est-à-dire qu'il pourra arriver à les connaître dans leur genre *logique*, mais non dans leur genre naturel; à les connaître comme étant logiquement possibles, mais non comme naturellement existant, avec leurs qualités spécifiques et tels qu'ils sont en eux-mêmes. Quant à Dieu, il n'est nullement possible à l'homme, qui ne le connaît pas du tout par le témoignage, d'avoir de lui, par les procédés philosophiques, même cette connaissance *logique* si vague, si incertaine, si stérile et si imparfaite qu'il peut atteindre touchant les substances sans corps; il ne peut s'en former l'idée d'aucune manière (*de Deo autem* NULLO MODO[1]). » Tout cela, selon lui, est exprimé dans ce texte de saint Thomas que nous avions déjà cité en une autre occasion (n. 142, 143).

255. Notons avant tout que les deux propositions incidentes : « s'il n'a puisé ailleurs une notion quelconque de Dieu » et « qui ne les connaît pas du tout par le témoignage » ont été ajoutées par le P. Ventura, sans que chez saint Thomas on trouve un seul mot qui insinue de semblables pensées. Le Docteur angélique nie sans aucune restriction la possibilité de la connaissance de Dieu, de laquelle il traite. Qu'est-ce donc qui a pu amener le P. Ventura à

[1] *La Tradition et le Semi-Pélag.*, p. 133.

intercaler ce qui transforme la doctrine de saint Thomas dans la sienne propre? Nous ne l'accusons pas de falsification faite avec intention. Sans doute, il se souvenait en combien d'autres endroits saint Thomas enseigne que nous pouvons connaître Dieu par les créatures, au moyen de l'abstraction et des procédés philosophiques. Pour que le saint docteur ne se trouve pas en contradiction avec lui-même dans ce passage où il semble nier la possibilité d'une telle connaissance, le P. Ventura croit devoir l'entendre à sa manière, et l'expliquer ainsi par cette addition. Mais alors, non-seulement nous devrions restreindre, au moyen de cette addition, à moins qu'il ne le connaisse déjà par la tradition, ce que saint Thomas dit ici de l'impossibilité de connaître Dieu par les créatures, mais encore, dans les passages je dirais presque innombrables où il affirme la possibilité de connaître Dieu par ses œuvres, il nous faudrait ajouter toujours par la pensée : « pourvu qu'il l'ait déjà connu par le témoignage des hommes. » Or, comment le saint docteur, voulant ainsi être compris, n'aurait-il pas ajouté cette condition, ne fût-ce qu'une seule fois? Ces additions doivent être désapprouvées, d'autant que, nécessaires sans doute pour mettre saint Thomas d'accord avec le P. Ventura, elles ne le sont, d'aucune manière, pour que le saint docteur soit d'accord avec lui-même.

Saint Thomas enseigne souvent, et de la manière la plus expresse, que nous pouvons connaître l'existence et la nature de Dieu par les créatures, bien que ce soit seulement au moyen de concepts analogiques ; mais ici il nie que par les créatures nous puissions connaître son essence telle qu'elle est en elle-même. Or peut-on voir en cela quelque contradiction? Le P. Ventura lui fait dire : « Nous pouvons sans doute affirmer quelque chose touchant les purs esprits (*affirmative cognoscere*), et nous former d'eux une certaine représentation imparfaite, tandis que nous ne pou-

vons nous former aucune idée de Dieu (*de Deo autem nullo modo*). » Cependant, en traitant des noms de Dieu, saint Thomas avait enseigné dans le même ouvrage qu'assurément nous attribuons à Dieu plusieurs choses d'une manière affirmative et que ces noms affirmatifs de Dieu désignent son être, bien que d'une manière imparfaite [1]. C'est-à-dire, les perfections que nous concevons, lorsque nous appelons Dieu le Sage, le Bon, etc., sont incontestablement propres à l'essence divine, mais elles s'y trouvent d'une manière tout autre et bien plus excellente que nous ne pouvons les concevoir par nos concepts empruntés aux créatures. Voilà pourquoi nous ne connaisons pas Dieu tel qu'il est en lui-même, mais seulement par analogie. Ce principe ne s'applique pas seulement à certaines perfections particulières, telles que la sagesse, la bonté, etc., mais à tout ce que nous pouvons énoncer de Dieu. Les premiers concepts eux-mêmes, tel que l'être, la substance, etc., n'ont qu'une valeur analogique, lorsqu'on les applique à Dieu. Mais il n'en est pas de même des créatures incorporelles. En elles se trouve l'objet des premiers concepts tel que nous le pensons, et, puisqu'elles ont quelque chose de commun avec les corps, on peut les ranger avec ceux-ci sous un même concept. Dieu seul est au-dessus de tous les concepts; n'ayant absolument rien de commun avec les créatures, on ne peut pas même le regarder comme formant avec elles un même genre logique. Voilà précisément ce que dit saint Thomas à l'endroit cité par le P. Ventura, ainsi que nous l'avons montré plus amplement dans notre première dissertation (n. 143). Il est question dans ce passage de l'essence connue par le moyen de concepts propres, et non simplement par des concepts analogiques. Nous avons au moins quelques concepts propres des anges,

[1] Hujusmodi quidem nomina (quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur), significat substantiam divinam et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. (*S.*, p. 1, q. 13, a. 2.)

tandis que nous n'en avons point de Dieu. Ce que le P. Ventura dit du soupçon ou de la possibilité logique de l'existence des anges n'a aucune espèce de fondement dans les paroles du Docteur angélique; il n'y traite point de la manière dont nous pouvons connaître leur existence.

256. Mais que dire des autres passages dans lesquels le saint docteur affirme que nous connaissons sans doute la vérité et la béatitude en général, mais que nous n'avons pas pour cela la connaissance de Dieu? S'agit-il peut-être, dans ces passages, de ces représentations générales et vagues que, d'après le P. Ventura, nous devons déjà posséder pour connaître Dieu par ses œuvres? Non. D'après saint Thomas, ce n'est pas par la tradition que nous les avons, mais elles sont du nombre de celles qui naissent en tout homme, en quelque sorte spontanément, en vertu de sa nature raisonnable. Sans doute le P. Ventura ne veut pas non plus que ces passages soient entendus dans ce sens; il cherche seulement à prouver par là que saint Thomas conteste à la raison abandonnée la faculté de connaître Dieu. Mais le saint docteur refuse-t-il réellement à l'homme cette faculté? Est-il possible de le croire, puisque, à la question : « L'existence de Dieu est-elle certaine pour l'homme par elle-même, c'est-à-dire, est-elle immédiatement évidente, sans que nous ayons besoin de recherches? » il répond simplement que sans doute nous savons ainsi avec certitude qu'il y a une vérité, une béatitude, mais que l'existence de Dieu doit nous être démontrée. Cela est vrai, répliquera-t-on peut-être; cependant le saint docteur se sert ici du terme *demonstrari*, et cela devait suffire au P. Ventura pour expliquer ces paroles en son sens. « La raison, » dit-il, « quoiqu'elle puisse avoir par elle-même ces concepts indéterminés, ne peut arriver par elle-seule à la connaissance de Dieu, et, partant, n'obtient pas cette connaissance en tant qu'*inquisitive*, mais seulement en tant que *démonstrative*. » Comme nous l'avons déjà fait ob-

server, il ne se donne pas la peine de montrer, même brièvement, que saint Thomas entendait le mot *demonstrari* dans le même sens que lui, mais il se contente de le souligner en se servant même de majuscules dans le texte comme dans la traduction [1]. Cependant le lecteur aurait aisément compris le sens que saint Thomas y attache, si la citation du P. Ventura avait été plus complète. Voici ce texte : *Quia nos non scimus de Deo quid est* (*propositio hæc : Deus est*) *non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.* La doctrine exposée ici est donc absolument la même que celle dont nous parlions plus haut et qui se trouve dans la Somme *contra Gentiles.* Du reste, saint Thomas l'explique lui-même plus amplement dans sa Somme théologique. L'existence de Dieu n'est pas une vérité évidente par elle-même pour la raison humaine ; elle doit être démontrée ou déduite de quelque autre vérité. Cependant elle ne peut être démontrée *à priori*, c'est-à-dire, par une chose qui serait antérieure à Dieu, mais seulement *à posteriori*, par une chose qui, d'après son être, est postérieure, quoiqu'elle soit antérieure dans notre connaissance.

257. Un peu plus loin, le P. Ventura s'appuie sur l'explication que saint Thomas donne du texte de l'apôtre : « Les perfections invisibles (de Dieu) sont rendues compréhensibles et visibles, depuis la création du monde, par les choses qui ont été faites. » Le P. Ventura, cherchant à démontrer que saint Paul a voulu dire seulement que Dieu se manifeste par la création à celui qui le connaît déjà par la tradition, n'apporte pas de preuves nouvelles, mais il se contente de répéter celles que nous avons déjà examinées [2]. Mais, afin de nous convaincre que saint Thomas a

[1] *Indiget demonstrari,* p. 130.
[2] Theol. der Vorz., t. II, p. 25 et ss.

entendu dans le même sens la maxime de l'apôtre, il se contente d'ajouter les paroles de notre saint docteur : « Or cela ne serait pas vrai, si l'existence de Dieu ne pouvait pas se démontrer par les choses créées[1]. » Donc, conclut immédiatement le Père Ventura, « pour saint Thomas, saint Paul n'a pas affirmé, dans ce passage, que l'homme puisse, par le spectacle de la nature, s'élever à la connaissance de Dieu, dont il n'aurait eu aucune idée ; mais l'apôtre dit seulement que, par ce moyen, l'homme peut se *démontrer* invinciblement l'existence du Dieu d'ailleurs connu[2]. » Comment cela découle-t-il donc des paroles de saint Thomas? c'est qu'on y trouve le mot *demonstrari;* or, *demonstrare*, selon le P. Ventura, c'est expliquer, confirmer ce que l'on sait déjà par une autre voie. Aussi ce mot, qui fait de saint Thomas un traditionaliste, est encore écrit en majuscules, et cela jusqu'à *cinq* fois dans l'espace de douze lignes. Vraiment, sommes-nous des enfants, qu'on persuade par la grosseur des lettres?

258. C'est ici le lieu d'examiner une autre pensée du P. Ventura. Il voit, ce qui s'accorde bien avec son système, l'erreur fondamentale de la philosophie moderne en ce qu'on aurait transporté les déductions rationnelles de la logique, où elles sont à leur place, dans le domaine de la métaphysique et de la morale où la foi doit dominer. Pourquoi faut-il que la foi domine en métaphysique? parce que, répond le P. Ventura, son fondement et sa vérité première est l'existence de Dieu dont nous ne sommes pas certains par voie de raisonnement, mais par la foi[3]. Parlant ailleurs des méthodes synthétique et analytique, il soutient que c'est une entreprise aussi dangereuse qu'insensée de vouloir appliquer la méthode analytique dans laquelle on remonte

[1] Sed contra est, quod Apostolus dicit : Invisibilia Dei, etc. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt possit DEMONSTRARI Deum esse.

[2] *La Trad. et les Semi-Pél.*, p. 152, 153.

[3] *De Meth. phil.*, cap. II, art. 64-67.

des effets à la cause, non pas seulement dans l'étude des corps, mais encore dans la science de Dieu et de nos rapports avec lui. C'est en cela que, selon lui, la nouvelle philosophie s'est mise en opposition ouverte avec l'ancienne[1]. Or nous venons de voir que saint Thomas repousse comme fausse l'opinion d'après laquelle nous sommes certains de l'existence de Dieu par la foi seule, parce que Dieu est connu par ses œuvres, et que, s'il en était autrement, il n'y aurait point de science métaphysique. Combien de fois le saint docteur ne revient-il pas sur cette pensée? Ne nous écartons pas du passage auquel renvoie le P. Ventura lui-même. Saint Thomas s'y exprime ainsi : « Notre intelligence ne peut pas percevoir Dieu en lui-même, mais elle peut le connaître *par ses effets,* et c'est ainsi que *par la voie du raisonnement* elle est amenée à connaître son existence (*ratiocinando perducitur*). » Plus loin : « Ne pouvant pas contempler son essence, nous ne parvenons à connaître qu'il existe, que *par ses effets.* » En outre : « Il faut donc que l'homme arrive à la connaissance de Dieu, *par voie de raisonnement* (*ratiocinando*), au moyen de la ressemblance que *ses effets* ont avec lui[2]. » Et si tout cela ne suffit pas, il dit enfin : « L'existence de Dieu tombe sous la démonstration (*demonstratur*), notre esprit étant amené par des *raisons démonstratives* (*rationibus demonstrativis*) à affirmer de Dieu qu'il existe[3]. « C'est donc précisément la

[1] Sunt qui ex theoriis ad effectus seu synthetica vel demonstrativa methodo, et sunt qui ab effectibus ad theorias et causas seu methodo analytica vel inquisitoria omnia gerenda putant..... Itaque qui analytica seu inquisitoria methodo, quæ hisce temporibus summis commendatur quotidie laudibus, maximopere fidunt, eamdem methodum (qua in corporeis duntaxat investigandis rebus rite proceditur) etiam ad morales et intellectuales explicandas res periculoso et stulto sane consilio accommodare contendunt, relationes qui inter Deum et hominem intercedunt, eadem rationes ac corporum relationes expendunt. (*Ibid. Dissert. præl.,* § 10.)

[2] *Contr. Gent.,* l. I, c. XI.

[3] *Ibid.,* c. XII.

méthode analytique qui nous est indiquée ici comme le seul moyen de pénétrer dans le domaine de la métaphysique, et, en particulier, de parvenir à la connaissance de Dieu, et l'on ne cesse de répéter que dans cette voie nous devons procéder par déduction de la raison et par démonstration.

Il semble donc prouvé suffisamment que le P. Ventura ne peut pas plus invoquer l'autorité des scolastiques que celle de saint Augustin, pour prouver que la philosophie ne doit pas démontrer, par des arguments rationnels, les doctrines fondamentales de la théologie naturelle, comme si elles étaient incertaines, mais qu'elle doit les accepter comme des principes qu'il faut élucider, pour arriver à d'autres connaissances. Tournons-nous maintenant vers la seconde des deux propositions qui résument sa doctrine. La voici : « Comme en théologie toute certitude est fondée sur la révélation divine de l'Ancien et du Nouveau Testament, et sur l'autorité de l'Église, ainsi en philosophie toute certitude repose, non sur notre propre compréhension ou sur la raison individuelle, mais sur la révélation primitive qui fut donnée par le langage et sur l'autorité du genre humain. » Or les scolastiques anciens et modernes enseignaient au contraire unanimement que tout homme possède dans sa propre raison le motif et la règle de la certitude.

CHAPITRE III.

MOTIF DE LA CERTITUDE.

I.

Objet précis de la controverse.

259. La certitude est la détermination de l'esprit opposée au doute, conséquemment une adhésion à la vérité exempte de toute crainte de se tromper. Cette adhésion peut exister en nous, sans que nous en ayons conscience. Mais, lorsque nous en devenons conscients, elle ne peut exister sans que nous regardions comme infaillible le motif qui nous porte à cette adhésion ferme. Poser la question du motif de la certitude, c'est donc se demander s'il faut admettre un motif infaillible de notre assentiment, et quel est ce motif.

Si nous ne pouvons donner une réponse affirmative à la première question, nous n'avons absolument aucune certitude : car c'est précisément parce que notre esprit a conscience de sa connaissance et de son adhésion, que l'adhésion existant de fait en nous ne peut avoir de valeur, si en même temps il ne trouve en lui-même la connaissance distincte d'un motif infaillible. Or saint Thomas, se fondant sur le fait constaté que l'esprit connaît non-seulement son activité, mais encore sa nature, nous a déjà expliqué pourquoi nous connaissons aussi bien notre connaissance même que sa vérité. Mais, sans vouloir appro-

fondir pour le moment cette question, nous pouvons ici nous contenter de la réponse qu'on fait d'ordinaire. Quiconque se livre à une recherche doit supposer qu'il lui est possible de connaître quelque chose avec certitude. Celui qui affirmerait et voudrait démontrer qu'il n'est certain de rien se trouverait, par cette affirmation et par cette tentative de démonstration, dans une contradiction perpétuelle avec lui-même. Par conséquent, sans une certitude quelconque de la connaissance, aucune pensée réfléchie ne serait possible, et, partant, on ne pourrait concevoir dans l'homme aucune vie spirituelle.

Mais si, pour cette raison, presque tous les philosophes reconnaissent unanimement que la certitude existe pour l'homme et que le doute absolu est impossible, ils donnent des réponses bien diverses à l'autre question: *Qu'est-ce que* nous devons reconnaître comme motif de certitude? — Il y a trois moyens de connaître: la perception au moyen du sens interne et des sens externes, la pensée ou la réflexion de la raison au moyen de concepts, de jugements et de raisonnements, et enfin la foi. De fait, l'adhésion ferme ou l'assentiment que nous appelons certitude accompagne chacune de ces diverses sortes de connaissances, et cette adhésion est telle que nous en avons conscience. Mais, quoique la certitude réfléchie, comme nous le disions, puisse exister seulement quand nous jugeons que nous adhérons à la vérité en vertu d'un motif infaillible, cependant ce jugement ne présuppose pas toujours une connaissance de ce motif tellement claire et nette que nous puissions en rendre compte. Ou bien n'avons-nous pas conscience, par exemple, que notre jugement sur la vérité de nos perceptions sensibles n'est rien moins qu'arbitraire? Et cependant il n'est pas bien facile d'expliquer le motif pour lequel nous jugeons ainsi. Plusieurs philosophes se sont donc laissé entraîner, par les difficultés qu'on rencontre en tentant cette explication, à nier la certitude, non sans doute

de toute connaissance, mais cependant de l'un ou de l'autre de nos moyens de connaître. Ils cherchaient à détruire, par des doutes artificiels, la certitude que donne la nature, parce qu'ils ne pouvaient pas la rendre scientifique. Il en est qui soutiennent que le sensible seul est connu avec certitude, tandis que toute pensée qui s'élève au-dessus du monde des sens serait incertaine. D'autres, au contraire, ne voient un motif de l'adhésion ferme que dans la conception du supersensible et refusent ainsi la certitude à la perception des sens. Si la plupart des philosophes, particulièrement les scolastiques, attribuaient au contraire une certitude propre à chaque espèce de la connaissance humaine, ils enseignaient toutefois que la connaissance sensible reçoit de la pensée intellectuelle qui l'accompagne la certitude qu'elle ne peut pas engendrer d'elle-même. Pareillement, ils ne doutaient pas qu'une foi ferme ne suppose nécessairement une science antérieure ; en sorte que, d'après eux, l'expérience et la foi sont certaines pour l'esprit comme la connaissance purement rationnelle, par la pensée de la raison. C'est contre ces principes que s'élève l'école de M. de Bonald. Elle ne veut reconnaître comme motif infaillible de toute adhésion à la vérité que l'autorité externe, tantôt divine, tantôt humaine, de sorte que nous serions certains seulement par la foi de la vérité de ce que nous connaissons par la raison ou par les sens. Nous nous occuperons ici seulement de ce dernier système pour démontrer par les arguments dont se servaient déjà les scolastiques que l'homme possède des connaissances certaines par sa propre compréhension ou par sa raison individuelle et que ces connaissances doivent nécessairement précéder la foi. Les autres questions, indiquées plus haut, ne seront discutées que dans les dissertations suivantes.

260. Cependant, avant de commencer cette étude, remarquons que par *foi* nous n'entendons ici que la connaissance acquise par le témoignage d'autrui ; car

autrement la division des connaissances indiquée plus haut ne serait pas exacte. Si, à l'exemple de Jacobi, on regarde la foi comme une connaissance immédiate du supersensible par le moyen d'une intuition de la raison, ou si, avec Günther, on entend par ce mot la connaissance de la cause par ses effets ou de l'être par ses phénomènes, on en fait une espèce particulière de la pensée rationnelle. Quoique certains savants de nos jours, qui toutefois adhèrent plutôt aux principes de M. de Bonald qu'aux théories de Günther, donnent de la foi la définition dont nous venons de parler, néanmoins l'école bonaldiste, généralement, ne s'est pas écartée de la notion qu'on en donne communément dans l'Église. M. de Bonald, aussi bien que de La Mennais et le P. Ventura, n'entend par foi que l'assentiment donné à une proposition sur le témoignage d'autrui. Voilà pourquoi ils ne cessent de dire que le dernier motif de la certitude de nos connaissances n'est pas notre propre compréhension, mais l'autorité de celui qui en rend témoignage.

Il est vrai qu'en parlant de cette autorité ils paraissent souvent en désacord les uns avec les autres et avec eux-mêmes ; car tantôt ils nous renvoient à l'autorité de Dieu, tantôt à celle du genre humain. Mais ce défaut de fixité et de précision dans le langage qu'on constate trop souvent dans leurs écrits vient uniquement de ce qu'ils ne distinguent pas entre le motif et la règle de la certitude. Le *motif* de la certitude est ce qui nous détermine à adhérer fermement à une vérité, tandis que la *règle* de la certitude est ce d'après quoi on détermine ce que nous devons ainsi tenir pour vrai. Par le motif notre adhésion reçoit sa *forme*, c'est-à-dire cette détermination ou cette fermeté qui constitue la certitude, et par la règle son *objet* ou son contenu. Or, bien que çà et là leurs expressions soient peu nettes et peu arrêtées, voici, cependant, la pensée-mère de nos adversaires sur laquelle on ne peut élever des doutes : *L'autorité de Dieu*, qui a révélé primitivement à l'homme la vérité, est *le der-*

nier motif de toute certitude de nos connaissances, mais le *consentement de tout le genre humain* en est *la règle suprême*. A la question : *De quoi* sommes-nous certains? ils répondent : « De ce que l'universalité des hommes tient pour vrai ; » et à la question : *Pourquoi* en sommes-nous certains: « Parce que Dieu l'a révélé. »

Toutefois le P. Ventura regarde l'autorité du sens commun de tous les hommes non-seulement comme règle, mais encore comme *motif* de la certitude : car ce que nous disions plus haut ne s'applique, à proprement parler, qu'à la connaissance de Dieu et de l'ordre moral. Cette connaissance, d'après lui, provient exclusivement de la révélation divine, de sorte que la certitude de tout ce qu'on enseigne en métaphysique, en morale et en jurisprudence, repose sur l'autorité de la parole divine. « Mais la logique, dit-il, découle des principes de l'esprit humain ; aussi peut-on se servir du raisonnement pour déterminer ce qui est logiquement vrai. Néanmoins, même dans cette science, la certitude repose en dernière analyse sur l'autorité. Car, si nous demandons dans la logique pourquoi ses enseignements sont vrais, la réponse sera : parce qu'ils sont conformes aux principes de la pensée. Mais, si en outre nous demandons pourquoi ces principes sont vrais eux-mêmes, on ne peut donner une autre réponse, sinon qu'ils ont leur fondement dans la raison générale des hommes [1]. »

« La physique, continue le P. Ventura, a pour base l'expérience. » Quoique, en cet endroit, il ne dise pas que toute expérience faite par nous-mêmes, c'est-à-dire, toute perception doive également recevoir sa certitude de l'expérience générale des autres hommes, cependant cela est exprimé dans le principe qu'il établit

[1] Après avoir développé cette pensée plus longuement, le P. Ventura conclut ainsi : « Ergo in analysi omnium logicarum disciplinarum postremo ad rationem communem usque progredimur et in ea consistimus. Ergo fundamentum omnis logicæ disciplinæ est ratio hominum communis. » § 62, p. 95.

pour servir dans l'appréciation de toute philosophie. Il revient souvent sur ce principe, et non-seulement il dit en général que la fausse philosophie s'appuie sur la raison individuelle, tandis que la vraie philosophie a pour base l'autorité, mais encore il parle dans le même sens des diverses sortes de connaissances en particulier : car, si nous l'en croyons, une philosophie est manifestement fausse et païenne lorsqu'elle croit trouver la certitude, non dans la raison générale, mais dans la raison individuelle, non dans le sens commun, intime ou externe, mais dans le sens privé[1]. Donc la perception sensible même ne reçoit la certitude que de l'expérience universelle.

Mais voyons maintenant si le P. Ventura peut se soustraire à ce qu'il appelle la peste de l'évidence privée ou personnelle que Luther aurait ramenée dans la chrétienté[2].

II.

La certitude que nous avons par la compréhension ou évidence personnelle doit précéder toute autre certitude.

261. Nous avons rappelé plus haut comment on convainc de contradiction avec eux-mêmes ceux qui prétendent douter de tout. Quiconque se livre à l'examen de ses pensées et de ses opinions, pour en connaître le motif, ne peut évidemment faire aucun pas dans cette étude sans partir de quelque chose qu'il regarde comme vrai et sans se confier en

[1] Neque enim (ethnici philosophi) communem, sed privatam uniuscujusque hominis vel rationem vel sensum intimum, vel sensus externos consuli, et privato et individuali testimonio omnia dijudicari oportere arbitrabantur. Privata itaque evidentia sive rationis sive sensus intimi sive sensuum externorum ethnicæ philosophiæ universæ fundamentum fuit. (Dissert. præl., § 17.)

[2] Itaque philosophia privatæ evidentiæ veluti germana Lutherani flagitii et sceleris soboles. (*Ibid.*, § 20.)

même temps à l'évidence avec laquelle il procède. Et lorsqu'il soutient que ses études l'ont amené à regarder comme privé de fondement tout ce qu'il avait pensé et tenu pour vrai, il affirme évidemment par cela même qu'il a obtenu au moins cette connaissance évidente. Demandons au P. Ventura comment il est parvenu à la conviction que dans les études scientifiques il ne faut pas s'appuyer sur l'évidence personnelle, mais sur la foi ? Cette conviction, on ne peut en douter, doit reposer sur des raisons. Et comment peut-elle être ferme et vive s'il n'a pas une perception intime, propre et individuelle de la vérité de ces raisons? Il faut donc que le P. Ventura se confie également à l'évidence individuelle, et cela dans le point qui de tous lui semble le plus important. En outre, le P. Ventura déplore amèrement que la doctrine qu'il défend ait été, depuis Descartes, abandonnée peu à peu même par les savants catholiques. Nous verrons plus tard si dans les écoles catholiques cette doctrine a jamais régné. Pour le moment, nous nous contentons de demander par quel moyen M. de Bonald et le P. Ventura pouvaient espérer de la faire accepter de nouveau. Évidemment ce ne pouvait être qu'en exposant les motifs qui semblaient militer en sa faveur. Ils espéraient donc que, nous confiant à l'évidence de leurs arguments, nous finirions par accepter leur opinion; or n'est-ce pas là demander que nous soyons certains par la raison individuelle de la vérité de leur système, qui veut qu'il n'y ait de certitude que par la raison générale? Ainsi, comme le sceptique ne peut nier la certitude en général sans l'affirmer, pareillement M. de Bonald et le P. Ventura ne peuvent pas refuser la certitude à l'évidence privée sans la lui attribuer en même temps.

262. Cependant, pour approfondir davantage cette question, examinons en particulier les diverses espèces de connaissances. Avant tout *la pensée pure*, qui fait abstraction de toute connaissance expérimentale, est en nous

accompagnée d'une adhésion ou d'un assentiment ferme et inébranlable. Or, si nous demandons pourquoi nous devons tenir ces pensées pour vraies, nous trouvons d'abord la réponse que donne le P. Ventura : c'est qu'elles sont conformes aux principes d'après lesquels nous devons penser. Mais pourquoi regardons-nous comme vrais ces principes eux-mêmes? Donnerons-nous à cette question la même solution que le P. Ventura? Dirons-nous que c'est parce que tous les hommes pensent ainsi et que par conséquent celui qui les nierait devrait être regardé comme fou? Certainement non. Le motif pour lequel nous les admettons, c'est leur vérité qui apparaît manifestement à notre raison, c'est-à-dire leur évidence et pas autre chose. Aussitôt que nous nous les représentons, nous sommes contraints de les tenir pour vrais; toutefois ce n'est pas en vertu d'une propension aveugle de notre nature, ni à cause de la connaissance de quelque autre chose qui nous en garantisse la vérité, mais parce que nous percevons cette vérité elle-même et qu'il nous est impossible de ne pas la percevoir. Peut-être ne nous croirons-nous pas autorisés à juger d'après ces principes les objets de l'expérience, parce que, comme Kant, nous pourrions révoquer en doute que les objets dont nous avons la perception correspondent exactement aux concepts dans lesquels se meuvent nos pensées. Mais cela n'empêche pas que nous connaissions avec une entière certitude la vérité de ces principes considérés en eux-mêmes. Supposé, par exemple, que nous ne sachions pas si dans la réalité il existe des lignes droites, nous savons néanmoins que des lignes droites, s'il en existe, ne peuvent se couper qu'en un seul point. De même, si nous ne savions pas qu'il existe réellement des êtres composés de parties, nous saurions cependant qu'un tel être, s'il existe, est plus grand que chacune de ses parties. Nous sommes certains de la vérité de ces jugements, dis-je, parce que nous voyons cette vérité nous-mêmes et que nous

ne pouvons pas nous empêcher de la voir, toutes les fois que nous nous représentons ces jugements ; mais ce n'est d'aucune manière, parce que nous savons que tous les autres hommes les tiennent pour vrais. Au contraire, nous concluons plutôt de l'évidence de ces vérités que nous ne sommes pas seuls à les regarder comme vraies, mais que tous les autres pensent comme nous : car nous connaissons en même temps ces vérités comme telles que tout être capable de les concevoir doit en comprendre l'évidence et que personne ne peut les nier, à moins d'être privé de l'usage de la raison. Si donc nous regardons comme atteint de folie l'homme qui nierait ces principes ou prétendrait en douter, ce n'est pas, comme l'affirme le P. Ventura, parce qu'il pense autrement que le reste des hommes, mais parce qu'il ne comprend pas ce que tout homme jouissant de la raison doit nécessairement comprendre. Quand même la plupart des hommes nieraient ces principes, nous devrions néanmoins les tenir pour vrais, à moins que nous ne perdions l'usage de la raison, et regarder ainsi ces hommes comme atteints de folie.

Voilà ce que saint Thomas disait plus haut, quand il soutenait que l'esprit ne connaît pas seulement des choses vraies, mais encore la vérité de sa connaissance, en comprenant qu'il est conforme à la nature de sa raison de connaître les choses telles qu'elles sont (n. 107). Tant qu'il ne s'agit que de la pensée pure et abstraite, on ne peut révoquer en doute la vérité de cette assertion. Aussi le saint docteur relève-t-il que non-seulement ces principes de la pensée sont essentiellement vrais, mais encore que nous avons nécessairement la connaissance de leur vérité [1].

[1] Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera. (In Arist. Post., lib. I, lect. XIX.)

263. Le P. Ventura, et nous lui en savons gré, ne se contente pas, comme plusieurs autres, de répéter sans cesse en termes généraux le principe qu'il soutient. En l'appliquant à nos diverses connaissances, il nous donne des éclaircissements plus amples sur ses conséquences et nous met ainsi en état d'en apprécier plus facilement la valeur. Il applique donc ce principe à la perception sensible, et cela au sens interne aussi bien qu'aux sens externes, et soutient que par ce moyen même ce n'est pas l'évidence individuelle, mais les croyances communes qui donnent la certitude. Que nous ne puissions connaître d'aucune manière une foule de choses et que pour d'autres nous ne puissions pas en avoir une connaissance certaine, à moins qu'une expérience étrangère ne vienne au secours de la nôtre, cela est évident. Mais il n'est pas nécessaire que cette expérience étrangère soit universelle ou une expérience de tous les hommes; et puis, ce qui est plus important, il serait évidemment aussi insensé de faire dépendre de l'expérience universelle la certitude de toutes les connaissances sensibles que de les faire dépendre de notre propre expérience, chose que jamais personne ne s'est imaginée. Si notre propre expérience ne nous donne la certitude de rien, comment donc pourrions-nous avoir une connaissance certaine de l'expérience des autres hommes et, à plus forte raison, de l'expérience universelle? Assurément le P. Ventura ne s'est pas rendu compte de ce qui est contenu dans les doctrines qu'il professe. Le sens intime lui-même, tant qu'il reste individuel, ne pourrait, d'après lui, nous donner aucune certitude. Mais, si nous ne pouvons avoir, par le sens intime, la certitude de notre propre existence, comment pourrions-nous être certains, par les sens extérieurs, de l'existence des autres hommes? Et si nous ne pouvons pas avoir confiance dans le témoignage de nos propres sens, parce que ce serait un témoignage individuel, comment pourrions-nous avoir connaissance du témoignage universel

des sens d'autrui? Est-il possible de connaître, sans entendre ou voir, ce que d'autres ont éprouvé et observé? Donc cette théorie, par laquelle tant de personnes se sont laissé circonvenir, aboutit également à une contradiction intrinsèque. On ne peut refuser la certitude à la perception individuelle, sans ruiner en même temps la certitude de l'expérience générale.

Mais est-ce donc proprement la perception qui nous rend certains des choses perçues? Parlons d'abord de la perception interne par laquelle nous nous apercevons des changements qui surviennent en nous-mêmes. La certitude exige quelque chose de plus; elle n'est pas une simple perception, un sentiment ou quelque chose d'analogue, quel que soit le nom qu'on veuille lui donner, mais un assentiment ferme, par lequel nous tenons la chose pour vraie sans aucune hésitation. Elle suppose donc un jugement; nous sommes certains, quand nous jugeons que ce dont nous nous apercevons en nous *existe*. Or un jugement, surtout un jugement accompagné de conscience, n'est pas renfermé dans la perception considérée comme telle. En percevant par les sens, l'esprit n'obtient que les représentations qui lui rendent les objets présents, mais pour juger il doit comparer les représentations les unes aux autres, pour en connaître les rapports avec l'objet. Dans le cas qui nous occupe, il compare les représentations de ce qui se passe en nous avec l'idée de réalité; car voici le jugement qu'il porte : « Ce que je perçois en moi (la douleur, la joie, la pensée) est réel. » L'idéalisme le plus extrême a voulu révoquer en doute que nous trouvions en nous-mêmes un motif infaillible pour porter ce jugement; et nous verrons que Hermès n'a pas su se dégager de ce doute. Cependant nous ne possédons la certitude dont nous parlons que par cette faculté supérieure de l'esprit qui rend possible et certaine la pensée pure, c'est-à-dire, par la raison. Cela ressort d'ailleurs d'une manière encore plus

évidente de ce que cette certitude n'est pas possible sans la conscience proprement dite de soi-même. Que le jugement dans lequel se trouve la certitude présuppose cette conscience de soi ou que celle-ci naisse seulement en même temps que ce jugement se forme en nous, toujours est-il que l'une ne peut pas exister sans l'autre.

C'est donc la lumière de la raison qui nous rend certains de ce qu'atteste le sens intime ; et la conscience de soi-même est au moins une condition de cette certitude. Voilà ce qui, dans cette étude, est de haute importance ; car il s'ensuit que la perception des sens extérieurs ne donne la certitude que par la connaissance de la raison qui l'accompagne. Pour juger qu'un objet dont nous recevons une impression par les sens existe réellement hors de nous, il faut que nous soyons d'abord certains par le sens intime que nous recevons cette impression et que nous la rapportions spontanément, mais nécessairement à l'objet. Or, comme nous l'avons déjà montré, l'âme raisonnable et consciente d'elle-même est seule capable de cette certitude. Toutefois l'activité de la raison se manifeste bien plus encore en ce que, dans la perception simplement instinctive, nous regardons toujours l'objet instinctivement comme réel, tandis que, si la perception est accompagnée de conscience, nous suspendons bien des fois notre jugement sur la réalité de l'objet, et nous pouvons persévérer dans cette indécision ou bien même nous prononcer contre la réalité de l'objet. Donc l'esprit ne peut être déterminé à regarder comme réel quelque objet du monde sensible, que si d'une part il ne doute pas que sous certaines conditions nous ne puissions connaître avec certitude la réalité de l'objet représenté par les sens, et que d'autre part il croit fermement, dans un cas donné, à l'existence de ces conditions. Pour le moment, nous n'avons pas à examiner quel est ce motif par lequel l'esprit possède la certitude et quelle est la règle

d'après laquelle nous apprécions les perceptions sensibles. Peu nous importe ici que les idéalistes contestent à l'esprit humain la connaissance de ce motif infaillible et de cette règle certaine. Il est toujours évident que sans cette connaissance nous ne pouvons être certains d'aucun objet existant hors de nous, bien loin de pouvoir connaître sans elle le témoignage général de l'humanité. Toujours est-il encore que nous devons connaître le motif et la règle de la certitude par la raison individuelle ou bien renoncer absolument à toute connaissance des choses qui existent hors de nous.

264. D'après les principes de l'ancienne philosophie, il faut que notre pensée parte des connaissances qui dérivent de l'expérience, pour qu'elle n'ait pas un objet purement idéal, mais réel. Si par nos pensées nous restons dans la sphère de l'expérience, ce principe ne peut souffrir aucune difficulté. Mais ce qui dépasse l'expérience ne peut être connu que par des connaissances appartenant primitivement à la perception sensible, non-seulement parce que toutes nos représentations du supersensible sont formées d'après les choses sensibles, mais encore et principalement parce que nous concluons l'existence et la nature du supersensible uniquement de l'existence et de la nature du sensible. Par conséquent, dans la connaissance à laquelle nous visons principalement en philosophie, c'est-à-dire, dans la connaissance du supersensible, se compénètrent intimement les deux modes de connaître expliqués plus haut, la perception sensible et la pensée de la raison. Partant des faits fournis par l'expérience, nous procédons à d'autres connaissances par les principes de la pensée pure; mais, comme nous l'avons vu, la vérité de ces principes et la réalité de ces faits ne sont certaines pour l'esprit, que par la lumière de la raison inhérente à l'esprit humain.

Passons maintenant à la *foi*. Pour qu'une vérité soit certaine par la foi, il faut qu'elle nous soit attestée par quel-

qu'un dont le témoignage, au moins dans le cas dont il s'agit, ne puisse pas tromper. Comme par notre pensée nous ne pouvons former un jugement certain sans en avoir connu auparavant avec certitude le sujet, l'attribut et la relation de l'un à l'autre, et comme nous ne pouvons déduire avec assurance une conclusion de principes donnés, à moins d'avoir perçu d'abord la vérité des prémisses, pareillement nous ne pouvons croire une proposition avec certitude, si nous n'avons pas reconnu auparavant d'une manière certaine qu'elle est attestée et que le témoignage qui l'atteste est infaillible. Voilà pourquoi les théologiens nomment d'ordinaire l'existence et l'infaillibilité du témoignage les principes ou les prémisses de la foi. Que nos lecteurs nous permettent de poursuivre encore cette comparaison. On a tant cherché à obscurcir cette question qu'il n'est pas inutile de l'envisager sous toutes ses faces.

Nous disions donc plus haut que l'esprit ne pourrait avoir la certitude d'aucun objet perçu par les sens, s'il ne savait pas que par l'impression reçue au moyen des sens il peut juger de la réalité de l'objet et s'il ne connaissait pas en même temps les conditions requises pour ce jugement. Toute certitude des connaissances sensibles dépend de la connaissance que nous avons du motif et de la règle de cette certitude. La même chose a lieu pour la foi. Celle-ci n'a aucune certitude, si nous n'en connaissons pas préalablement le *motif* (*objectum formale*, *ratio motiva*), c'est-à-dire, le témoignage infaillible, et la règle (*regula fidei*) d'après laquelle nous déterminons ce que contient ce témoignage (*objectum materiale*).— Nous pouvons à cet égard comparer la foi à ce mode de penser qui, commençant par l'expérience, s'élève au-dessus des données expérimentales. Car la certitude de ce procédé dépend, d'une part, de la certitude des principes qui nous y guident, et d'autre part de la certitude des faits d'où nous partons. Comme par conséquent, en ne présupposant pas cette connaissance, on rendrait in-

certaine toute pensée relative à des choses réelles, et comme on ôterait à la connaissance sensible toute certitude, si l'on refusait à l'esprit raisonnable la faculté d'en connaître le motif et la règle, comme enfin on rendrait impossible même la pensée purement idéale, si l'on niait la connaissance certaine de ses premiers éléments, ainsi l'on ruinerait toute certitude de la foi, si l'on niait qu'elle soit précédée de la connaissance de son principe formel et de son objet matériel.

265. Que ce soit une erreur de considérer la foi comme une connaissance première et de chercher en elle la raison dernière de toute certitude, c'est ce qui deviendra encore bien plus évident pour nous, si nous considérons de quelle manière nous en connaissons les principes. La pensée pure a son point de départ en elle-même ; elle se ramène à des principes dont la connaissance ne présuppose point d'autres connaissances, mais exige seulement la faculté de connaître. Au contraire, la pensée qui se rapporte à la réalité, outre ces principes, présuppose nécessairement la perception des sens. Médiate même à son point de départ, elle doit, à plus forte raison, être considérée comme telle dans ses progrès. Que dirons-nous donc de la foi ? Les principes de la foi sont tels que nous ne pouvons pas les connaître avec cer titude immédiatement soit par un regard de l'esprit, soit par une expérience peu compliquée; mais la connaissance certaine de ces principes demande beaucoup de réflexions sur bien des choses connues par l'expérience. Pour nous en convaincre, il suffit de réfléchir sur la foi, cependant si facile et si naturelle, par laquelle nous admettons l'existence des régions que nous n'avons pas visitées, ainsi que la réalité des faits historiques. S'il est impossible de faire reposer la certitude de toutes les connaissances expérimentales et même de tous les principes intellectuels sur le témoignage du genre humain qui serait l'expression de la raison et de l'expérience communes, nous ne pouvons pas non plus tonder la certi-

tude de toute connaissance de Dieu et de l'ordre moral sur la révélation divine. Supposé que le premier homme, à qui cette révélation fut donnée immédiatement, ait commencé par elle à connaître Dieu, nous nions cependant que pour nous, ses descendants, la foi à la révélation primitive puisse être la source de toute connaissance que nous avons des choses divines. Pour que cette foi nous soit possible, nous devons connaître préalablement le fait de cette première révélation, ainsi que la sagesse et la véracité de Dieu qui est le motif de son infaillibilité. Il faut, en outre, que nous ayons une règle au moyen de laquelle nous puissions découvrir les vérités qu'elle renferme. Conséquemment, il est nécessaire que nous soyons déjà parvenus à une certaine connaissance des choses divines et de l'ordre moral.

On pourrait répliquer, ainsi qu'on l'a fait réellement, que la foi peut supposer la connaissance du témoignage et de son infaillibilité, sans qu'il soit nécessaire d'arriver à cette connaissance par nos propres réflexions. Comment pourrait-on y parvenir? Serait-ce par une intuition immédiate? Nous devrions alors connaître par ce moyen non-seulement la véracité divine, mais aussi le fait de la révélation primitive et son objet. Or cela est absolument impossible par des moyens naturels. Il faudrait donc attribuer cette connaissance immédiate à une illumination surnaturelle. C'est ce que le P. Ventura ne veut ni ne peut pas vouloir. Car on pourrait alors lui reprocher, à juste titre, de poser, comme fondement de toute science, une supposition purement arbitraire, et tout catholique devrait l'accuser de se mettre en contradiction avec la doctrine expresse de l'Église. Ce ne serait, en effet, que l'erreur du jansénisme qui prétend que sans la grâce et la foi (surnaturelle) il ne peut y avoir aucune connaissance vraie et certaine de Dieu et de sa loi. Aussi le P. Ventura et la plupart des traditionalistes ne poussent-ils pas jusque-là leurs affirmations. Ils distinguent souvent et expressément la théologie de la phi-

losophie et mettent le principe de l'une dans la foi surnaturelle et le principe de l'autre dans la foi naturelle. — Ils ne réussissent donc pas non plus à se dégager de cette contradiction intrinsèque que nous avous fait voir dans leur système. Pour que la foi soit naturelle, il faut que l'intelligence ait reconnu, par sa propre réflexion, le témoignage infaillible auquel elle doit adhérer. Or cette connaissance suppose presque tout ce qu'on prouve d'ordinaire dans la théodicée et dans la philosophie morale. Donc le P. Ventura, pour pouvoir imposer la foi, doit exiger que la raison connaisse déjà ce que la philosophie attaquée par lui comme cartésienne soutient pouvoir connaître.

III.

Motif objectif et motif subjectif de la certitude.

266. On est cartésien, d'après le P. Ventura, lorsqu'on ne met pas, comme lui, le point de départ de la philosophie dans la foi, et qu'on prétend connaître quelque chose avant la foi par la propre réflexion. Que répondrons-nous donc aux objections qu'il élève contre cette méthode philosophique? Commençons par l'objection qu'il répète le plus souvent. La philosophie cartésienne, dit-il, fait de l'évidence privée et, partant, de la raison faillible de l'homme, le motif et la règle de toute science humaine, tandis que la vraie philosophie s'appuie sur l'autorité de Dieu et de la raison commune des hommes, et se trouve ainsi pleinement d'accord avec les principes du catholicisme.

Pour apprécier la valeur de cette accusation, il faut avant tout remarquer qu'on y confond le principe *objectif* de la certitude avec son principe *subjectif*. Même dans la foi chrétienne et catholique, quoique sans doute la parole infail-

lible de Dieu en soit le principe objectif ou le motif, il faut admettre un autre principe qui ne peut exister que dans celui qui croit. Ce principe est ici également la raison individuelle, en tant qu'elle connaît le témoignage de Dieu et sa véracité, non pas toutefois par ses seules forces naturelles, mais par la lumière de la grâce divine. De même dans la connaissance que nous défendons ici comme indépendante de la foi, la raison qui connaît est seulement le principe subjectif de la certitude, tandis que le principe objectif ou le motif proprement dit de son adhésion est la vérité même de la chose connue. Quoique, quand il s'agit de cette science naturelle, le motif objectif immédiat de la certitude puisse être quelque chose de créé, le dernier motif toutefois est ici également Dieu en tant que vérité première et absolue. Cependant ce n'est pas parce que nous ne pourrions être certains d'aucune vérité sans connaître auparavant ou en même temps Dieu, mais parce que Dieu, la vérité absolue, est le principe suprême de tout ce qui est vrai et, par conséquent, de toute certitude objective.

Mais pour rendre encore plus clair ce que nous avons dit du principe objectif et du principe subjectif de la certitude, appliquons la même distinction à l'*évidence*. Il y a une évidence de la chose qui n'est autre que la vérité évidente même, mais il y a aussi une évidence en nous; c'est la connaissance de la vérité évidente. Si la chose connue est un simple concept, la vérité consiste dans l'accord intrinsèque de ses éléments; est-elle au contraire un jugement, la vérité consiste en ce que la connexion du sujet et de l'attribut exprimée par le jugement existe réellement. Cette connexion intrinsèque doit apparaître à l'esprit avec évidence, pour qu'un jugement puisse s'appeler évident. Il sera immédiatement évident, si cette connexion se connaît par la seule considération des termes, et il ne sera que médiatement évident, si une déduction est nécessaire pour connaître le lien de ces termes. Dans le

premier cas, c'est l'*évidence de la vérité même,* dans le second, l'*évidence de la déduction* qui est le motif objectif de l'adhésion. Toute chose qui est, assurément, est vraie; toutefois la vérité ne lui convient que par sa relation avec la connaissance, c'est-à-dire, parce qu'elle est ou peut être connue. Pareillement, toute chose vraie est évidente, mais elle ne l'est que pour celui auquel sa vérité apparaît clairement. Pour nous donc une chose n'est pas évidente par sa simple vérité, mais parce que notre intelligence peut atteindre cette vérité. La connaissance actuelle est alors l'évidence en nous, c'est-à-dire le motif subjectif et, par conséquent, la cause proprement dite (*causa efficiens*) de notre adhésion ferme ou de notre certitude.

Considérons maintenant la foi. Comme une vérité ne peut être objet de science, que si elle est évidente pour la raison, ainsi une chose ne peut être objet de foi que si elle est attestée par quelqu'un qui ne trompe pas. Toutefois, de même qu'une vérité ne peut être objet de notre science, si elle ne brille pas à la raison avec évidence, de même aussi, pour que nous puissions croire, il ne suffit pas qu'une vérité soit attestée en général; il faut qu'elle le soit *à nous*, c'est-à-dire que nous, qui devons croire, nous connaissions nous-mêmes le témoignage infaillible qui l'atteste. Par conséquent, comme déjà Suarez l'observe en une autre occasion [1], on ne s'exprime pas avec exactitude en disant que le motif de notre adhésion est, dans la foi, la révélation divine ou l'autorité de Dieu et, dans la science, la raison individuelle. On doit plutôt s'exprimer ainsi : Pour celui qui croit le motif objectif de son adhésion consiste dans le témoignage infaillible, le motif subjectif est la connaissance qu'il a de ce témoignage ou, ce qui revient au même, c'est son propre esprit en tant qu'il connaît la chose comme attestée ; tandis que, pour celui qui *sait* ou connaît par lui-même, le motif

[1] *De Fide.* Disp. III, sect. II, n. 7 et 8, sect. III, n. 9.

objectif de son adhésion est la vérité même de l'objet et le motif subjectif la perception intime de cette vérité.

267. Comparons la connaissance du vrai avec celle du bien, et, pour arriver plus promptement au but, restreignons la comparaison à la connaissance du bien moral. Le motif qui seul rend un acte de volonté moralement bon, c'est le bien absolu. L'objet de cet acte ne peut donc être que les choses qui ont avec le bien absolu une connexion telle que nous ne puissions les aimer ou les mépriser, sans que cet amour ou ce mépris retombe sur ce bien absolu. Or une chose peut avoir cette connexion par sa nature même, en sorte que sa relation avec le bien absolu soit inséparable de sa nature. Elle appartient alors à la loi naturelle. Mais elle peut aussi avoir cette relation, parce que Dieu l'a expressément ordonnée ou défendue, conseillée ou dissuadée. Car, comme le bien absolu n'est autre chose que Dieu même, tout ce qu'il veut reçoit, et par cela seul qu'il le veut, la relation avec le bien absolu, laquelle constitue l'ordre moral. Voilà par conséquent la loi morale positive, qui peut comprendre en elle-même la loi naturelle tout entière ou en partie et qui peut aussi la dépasser, absolument comme la révélation positive peut contenir les vérités de l'ordre naturel sans toutefois être limitée à cet ordre. Or, de cette distinction de la loi naturelle et positive découle que nous devons reconnaître une chose comme moralement bonne, tantôt parce que nous trouvons dans la chose même ce caractère de moralité, tantôt parce que nous savons que Dieu l'a ordonnée ou conseillée. Dans le premier cas nous sommes déterminés à la déclarer moralement bonne par sa qualité morale intrinsèque (*intrinseca rei honestate*), tandis que dans le second cas nous le sommes par la seule autorité de Dieu. Ces considérations s'appliquent naturellement à notre sujet. Car, quand il s'agit d'adhérer à une vérité, nous y sommes pareillement déterminés de ces deux manières : tantôt nous percevons la vérité dans les choses mêmes, tantôt nous la connaissons

seulement en tant qu'attestée par Dieu. Assurément on constate ici une notable différence, c'est que par sa volonté Dieu peut communiquer à certaines choses la bonté morale ou la relation avec le bien souverain qu'elles n'avaient pas par elles-mêmes, tandis que le témoignage de Dieu au contraire présuppose toujours la vérité des choses. Cependant il reste toujours vrai que par son témoignage nous pouvons être certains de la vérité des choses, sans que nous la percevions dans les choses mêmes. Comme, abstraction faite de leur nature intrinsèque, nous devons juger certaines choses moralement bonnes par cela seul que Dieu les a ordonnées, nous devons également tenir pour vrai ce que Dieu révèle, sans en percevoir la vérité intrinsèque, par cela seul que Dieu l'atteste. De même donc que, pour maintenir l'autorité de la loi positive, on ne doit pas nier qu'en faisant abstraction de cette loi nous ne puissions connaître certaines choses comme bonnes ou mauvaises par leur nature intrinsèque, de même aussi on ne doit pas, à cause de l'autorité de la révélation divine, contester que la raison, en dehors de cette révélation, ne puisse connaître certaines choses par elles-mêmes comme vraies ou fausses.

268. Nous sommes ici partis, il est vrai, d'une doctrine que le P. Ventura rejette absolument comme très-fausse. Après avoir dit que, comme l'existence de Dieu est la source de toute vérité en métaphysique, la volonté de Dieu est la source de tout bien dans l'ordre moral, il attaque vivement les théologiens assez nombreux (*haud pauci*), comme il s'exprime, particulièrement Zallinger, qui n'ont pas eu honte d'enseigner avec Grotius qu'il y a une loi fondée sur la nature des choses et une autre loi qui a sa source dans la libre volonté de Dien. Il déclare ensuite que, pour sa part, il ne connaît point de loi divine qui ne soit pas *volontaire*[1].

[1] *Grotius* religione protestans jus naturæ minime a Dei voluntate

Quoi ! le P. Ventura représente-t-il comme une erreur inventée au sein du protestantisme par Grotius et dont les catholiques devraient avoir honte, ce qu'enseignent comme une vérité absolument évidente non pas seulement quelques auteurs modernes, mais tous les théologiens de tous temps ? Conteste-t-il que certaines choses appartiennent à l'ordre moral, c'est-à-dire, soient bonnes ou mauvaises, par leur propre nature, tandis que d'autres appartiennent à cet ordre seulement parce qu'elles sont inscrites dans la loi positive de Dieu ? Sans doute ; mais il fut conduit à cela par une simple équivoque. Pourquoi repousse-t-il, en effet, toute loi de Dieu qui ne soit pas volontaire ? Dieu, dit-il, ayant créé l'homme par sa libre volonté, ne lui a-t-il pas librement donné la nature qu'il possède ? Par conséquent, ce qui est conforme à cette nature et répond ainsi à la destinée de l'homme, c'est-à-dire ce qu'on nomme la moralité naturelle, a toujours son fondement dernier dans la libre volonté de Dieu. C'est parfaitement vrai, comme il est vrai que tout ce qui existe hors de Dieu n'existe que par la libre volonté de Dieu. Mais il s'agit de savoir si, après avoir créé l'homme et établi dans le monde l'ordre actuel, Dieu était encore libre de vouloir ou de ne pas vouloir l'ordre moral que nous appelons naturel. Sinon, la volonté par laquelle existent l'homme et tout l'ordre du monde est sans doute *libre*, mais la volonté par laquelle la loi existe pour l'homme

procedere sustinere contendit ; eumque deinde hand pauci inter catholicos incaute et temere admodum secuti sunt. *Zallingerum* nonnullosque alios catholicos publicistas Grotii fœdissima de origine juris principia non puduit. Cum enim Grotius dixisset : Præter illam *naturalem* alia juris origo est veniens a *libera* Dei voluntate (Proleg., § 12), *Zallinger* iisdem usus verbis distinguit statum et jus, quem homo obtinet a *natura*, quem *naturalem* vocat, a statu qui a *voluntaria Dei lege* supervenit (*Instr. Jur. nat.*, lib. I, § 3, nota *a*). Ceterum quid sit lex Dei *voluntaria*, ipse viderit ; nos enim *legem Dei*, quæ voluntaria minime sit, nullam novimus. (Cap. I, a. 3, § 58, p. 85.)

dans l'ordre actuel, est une volonté *nécessaire*. Or Zallinger et les autres théologiens auxquels le P. Ventura fait allusion, qu'ont-ils enseigné autre chose? Le P. Ventura lui-même, sans se préoccuper de la contradiction dans laquelle il se met avec ses propres principes, ne dit-il pas, quelques pages plus loin, que Dieu ne peut pas changer la loi naturelle [1]? Pourquoi ne le peut-il pas? parce *qu'il ne peut pas se renier lui-même* et que, tant que l'homme et les choses qui l'environnent existent, Dieu doit également vouloir que l'homme vive et agisse conformément à sa propre nature et à celle des choses. Il ne peut changer la loi naturelle tant qu'il laisse subsister la nature. Or, cela étant, comment le P. Ventura peut-il refuser d'admettre qu'il y ait une loi morale qui dépende de la volonté nécessaire de Dieu, et une autre qui ait sa source dans sa volonté libre? Tant qu'il y aura des créatures capables de le connaître, Dieu doit vouloir qu'elles l'honorent, de sorte que certaines choses seront éternellement ordonnées ou défendues. Mais, quant aux jours auxquels il faut lui rendre un culte spécial, et à la manière dont il faut sanctifier ces jours, il a donné d'autres lois aux juifs qu'aux chrétiens, et il peut changer ces lois sans se contredire.

269. Cependant le P. Ventura trouve proprement l'erreur qu'il signale en ce que ces théologiens distinguent une double loi morale dont l'une serait fondée sur la nature, et l'autre aurait sa source dans la volonté libre de Dieu. Sans doute, ils s'expriment ainsi en parlant de cette distinction, mais il faut remarquer qu'ils accentuent tout particulièrement le mot « *libre* volonté ». Ils veulent dire que, si certaines choses appartiennent à l'ordre moral, cela est fondé sur leur nature, tandis que d'autres ne sont élevées à cet ordre que par une détermination libre de Dieu. Mais certainement on ne conteste pas pour cela que tout l'ordre moral, l'ordre

[1] *Ibid.*, § 61, p. 94.

naturel aussi bien que l'ordre positif, subsiste uniquement par Dieu. Autre chose est affirmer que le motif pour lequel une chose est prescrite ou défendue, ou pour lequel Dieu la veut ou ne la veut pas, se trouve dans sa nature même ; et autre chose soutenir que la raison pour laquelle nous devons observer la loi ne doit pas se chercher en Dieu, mais dans la nature créée. Ailleurs déjà[1] nous avons démontré contre Hermes que le motif suprême *de la loi comme telle*, c'est-à-dire, le motif qui rend la loi obligatoire, ne peut se trouver ni dans la raison humaine, ni en rien de créé, mais seulement en Dieu qui est le bien absolu. Ici encore nous trouvons au fond de l'erreur qui, depuis Kant, a trouvé tant de défenseurs la confusion du principe objectif et du principe subjectif. Assurément aucune obligation ne peut exister pour nous, si nous ne connaissons pas la valeur morale des actions, leur relation avec le bien absolu et notre dépendance ou notre sujétion à l'égard de ce bien souverain. Cependant l'obligation ne nous est pas imposée par l'autorité de la raison, mais par le respect dû au bien absolu. Ce n'est pas la raison, mais *ce que la raison connaît* qui nous oblige, et l'on ne peut dire de la raison qu'elle nous lie et nous oblige, sinon en ce sens que le bien absolu ne pourrait pas être la source de cette obligation, s'il n'était pas connu. Or en cela Zallinger s'accorde parfaitement avec les autres théologiens; car il enseigne dans le passage cité par le P. Ventura, de la manière la plus expresse, et démontre *ex professo* que, même pour la loi naturelle, le principe de l'obligation ne se trouve qu'en Dieu, le bien absolu. Somme toute, le P. Ventura, en s'élevant si vivement contre les théologiens postérieurs à Grotius, se trompe étrangement, puisque ce sont plutôt quelques-uns des scolastiques anciens qui favorisaient l'opinion qu'il combat. Quelques scolastiques du moyen âge soutenaient, en effet,

[1] *Theol. der Vorz.*, tome I, p. 349 et ss.

qu'on trouve un principe d'obligation dans la seule nature raisonnable de l'homme, même abstraction faite de l'autorité de Dieu [1], tandis que les scolastiques plus récents se prononcent bien énergiquement contre cette opinion et

[1] Suarez les cite et les réfute dans son traité *de Legibus*, lib. II, c. VI. — Le P. Chastel a repris l'opinion de ces scolastiques anciens et a donné par là occasion au P. Ventura de s'étendre encore longuement sur cette controverse (*La Tradition et le Semi-Pél.*, c. II, § 15, 16, 17). Il ne refuse plus maintenant d'admettre une loi divine qui ne soit pas volontaire; mais, ayant devant les yeux un décret du concile d'Amiens, il avoue que la loi naturelle a son fondement dans la volonté nécessaire de Dieu, tandis que la loi positive seule est fondée sur sa volonté libre. Cependant il ne reconnaît pas encore la différence qui existe entre l'opinion des théologiens catholiques dont nous venons de parler et l'erreur de certains rationalistes, surtout de Kant. Dans la théorie rationaliste de la morale indépendante, l'autorité de la raison est le principe premier, suprême et unique de l'obligation. Si nous devons à Dieu le respect et l'obéissance, c'est uniquement parce que la raison nous en impose l'obligation. Par conséquent, l'obligation d'observer la loi morale, si nous considérons cette loi comme loi de Dieu, ne peut pas être d'une nature plus excellente, ni d'une efficacité plus grande, qu'elle n'est déjà par l'autorité de la raison. Les théologiens plus anciens, dont nous parlons ici, reconnaissaient sans doute que la raison nous oblige seulement en tant qu'elle connaît ce à quoi nous sommes obligés. Ils croyaient toutefois que, même en faisant abstraction de Dieu, la raison trouve dans la nature des choses créées déjà une loi et même une certaine obligation, quoique celle-ci soit encore imparfaite. Comprenant, par exemple, que la sujétion de la chair à l'esprit est conforme à la nature de l'homme, la raison connaît un motif pour lequel nous devons vouloir cette sujétion. Nous avons exposé, à l'endroit cité, les raisons pour lesquelles, à notre avis, il n'y a point d'obligation morale dans le sens propre du mot, à moins qu'on ne reconnaisse le bien absolu, Dieu, et notre sujétion à son égard. Cependant il est clair que, pour ces théologiens dont nous ne partageons pas l'opinion, l'obligation qui résulte, d'après eux, de la seule considération de la nature des choses, est rehaussée et perfectionnée, si nous considérons l'homme dans ses relations avec Dieu, ce que l'école de Kant doit nier, pour être conséquente. N'ayant pas remarqué cette différence, le P. Ventura se laisse entraîner à déclarer sans réserve toute opinion qui admet la réalité d'une loi morale, abstraction faite de l'existence de Dieu, non-seulement fausse et absurde, mais encore scandaleuse, impie, blasphématoire, sacrilége. Pour justifier de telles accusations il ne cesse de répéter : « Une morale sans Dieu ! » Cepen-

déclarent nettement que l'obligation morale, dans le sens propre du mot, ne peut être fondée que sur Dieu.

Néanmoins, d'après l'opinion de ces théologiens, la raison est toujours le principe qui reconnaît cette obligation, et la nature de l'homme reste toujours la règle par laquelle la raison connaît la loi. C'est en étudiant l'homme en lui-même et dans ses rapports avec Dieu et les créatures que nous trouvons l'objet de la loi naturelle. Il reste donc toujours vrai que, comme une distinction réelle existe entre la loi naturelle et la loi positive, il y a aussi une différence dans la manière de connaître l'une et l'autre. Ce que contient la loi naturelle, nous pouvons le connaître en étudiant la nature des choses, tandis que la connaissance de la loi divine positive dépend de la révélation de Dieu. Et c'est ainsi que nous sommes ramenés à la proposition d'où nous étions partis. Pour regarder certaines choses comme bonnes ou mauvaises, il n'est pas toujours nécessaire de savoir qu'elles sont contenues dans la loi, comme si nous connaissions leur moralité seulement par la volonté divine révélée. Fréquemment nous la connaissons par la nature même et nous concluons que les choses sont conformes ou non à l'ordre moral établi par Dieu. C'est également ainsi que, pour regarder quelque proposition comme vraie, il n'est pas toujours nécessaire que nous la connaissions comme attestée par Dieu; souvent aussi nous y adhérons, parce que nous en reconnaissons la vérité par elle-même. Dans le dernier cas nous *savons*, dans le premier nous *croyons*. Sans doute Dieu, en tant que vérité suprême, est le fondement dernier et, en tant que sagesse, la loi de tout ce qui est vrai, comme en tant que bien absolu Dieu est le

dant autre chose est dire : « Ce n'est pas le respect dû à Dieu, mais l'autorité de notre propre raison qui nous oblige à observer la loi, » autre chose affirmer : « Même si Dieu ne nous imposait pas sa loi, nous trouverions encore dans l'ordre naturel des choses un motif qui nous obligerait. »

fondement et sa volonté la loi de tout bien. Néanmoins, de même que nous ne connaissons pas uniquement par la loi positive ou par la déclaration expresse de la volonté divine ce que celle-ci renferme, c'est-à-dire le bien, puisque nous pouvons le connaître par la nature des choses qu'il a créées, de même nous savons ce que contient sa sagesse, c'est-à-dire le vrai, non pas seulement par son témoignage explicite, mais encore par la nature de ses œuvres. Car, ainsi qu'il est écrit, possédant la sagesse dès le principe, « il l'a répandue sur toutes ses œuvres [1] ».

[1] *Eccli,* c. I, v. 10. Cf. S. Thom. *Contr. Gent.,* l. II, c. II.

CHAPITRE IV.

RÈGLE DE LA CERTITUDE.

I.

Si le consentement universel est la règle de la certitude.

270. Nous avons déjà expliqué quelle relation existe entre la règle et le motif de la certitude. C'est par le motif que notre assentiment a ce caractère déterminé ou cette fermeté qui exclut tout doute et toute crainte de se tromper, tandis que par la règle on détermine ce que nous devons regarder comme vrai. Or, dans l'école de M. de Bonald, on admet, pour toutes les espèces de connaissances naturelles, une seule et même règle de certitude. Nous connaissons d'une manière certaine par le moyen de nos pensées ou de nos raisonnements, mais ce n'est qu'à condition que les principes en soient reconnus infaillibles par les croyances universelles des hommes. Pareillement nos connaissances expérimentales sont certaines, mais c'est encore seulement parce que notre expérience personnelle se trouve confirmée par l'expérience de tous les hommes. Enfin nous connaissons avec certitude des vérités supersensibles (religieuses et morales), mais ce n'est que parce que le témoignage du genre humain nous les transmet comme révélées de Dieu. Et dans sa théorie, c'est seulement par l'acceptation de cette règle unique de toute certitude que la philosophie peut être en

harmonie avec les principes de la théologie catholique. Car, dit-on, tandis que Luther faisait consister la règle de la foi dans l'esprit privé (*spiritus privatus*), le catholique accepte comme vérité révélée tout ce que croit l'Église universelle et n'adhère qu'à son enseignement.

Le P. Rozaven devait blâmer l'abbé Gerbet (plus tard évêque de Perpignan) de ce que, confondant la règle de la foi avec son motif (le principe matériel avec le principe formel), il ne dit pas seulement que le catholique croit *ce que* croit l'Église universelle, mais encore qu'il le croit, *parce que* telle est la croyance de l'Église. Le P. Ventura ne se rend pas coupable de cette méprise. Il déclare que l'autorité de Dieu est le motif de notre foi, tandis que la foi ou l'enseignement de l'Église n'en est que la règle : nous croyons ce que l'Église enseigne, parce que Dieu l'a révélé.

Mais la croyance universelle de l'Église, entendant par là, comme on le fait dans cette controverse, le sentiment commun des fidèles (*sensus communis fidelium*), est-elle donc réellement la règle unique et universelle de notre foi? Souvent déjà on a rappelé que le principe sur lequel les bonaldistes s'appuient sans cesse : *quod semper, ubique et ab omnibus*, est sans doute une des règles de notre foi, mais qu'elle n'est ni l'unique règle, ni une règle *adéquate*. Selon les promesses de son divin fondateur, l'Église enseignée ne peut pas plus, dans ses croyances, s'éloigner de la vérité, que ne le peut l'Église enseignante dans sa prédication. Nous devons donc, il est vrai, reconnaître comme vérité révélée ce qui a été cru de tout temps, en tout lieu et par tous. Néanmoins nous ne sommes pas réduits à ce sentiment commun des fidèles comme à la règle unique et suprême de notre foi. Plus d'une vérité a été, dans le cours des siècles, solennellement définie comme de foi, tandis que bien certainement, même au sein de l'Église, elle n'était pas reconnue comme telle, ni toujours, ni en tout lieu, ni par tous. Et si un tel consentement était en réalité l'unique

règle de foi, il serait difficile, sinon impossible, d'en constater l'existence autrement qu'en recherchant ce que les ministres de l'Église enseignent unanimement au peuple sur toute la surface de la terre. Voilà pourquoi aussi le principe : *quod semper, ubique et ab omnibus*, s'entend mieux de l'enseignement des pasteurs que de la croyance des fidèles, de sorte que ce n'est pas tant *sensus communis fidelium*, que plutôt *doctrina communis pastorum* qu'on doit regarder comme règle de la vérité catholique. A la foi catholique appartient ce qui est universellement enseigné dans les Églises unies au Saint-Siége. Cependant, même cet enseignement perpétuel ne peut être regardé comme la règle suprême de la foi, si ce n'est parce que ceux qui en sont chargés possèdent l'autorité nécessaire pour porter un jugement définitif, toutes les fois que quelque divergence vient à naître soit dans la croyance des fidèles, soit dans l'enseignement des pasteurs. Nous aussi, nous avons fortement insisté sur le principe que les définitions de l'Église ne peuvent pas être regardées comme la seule règle de notre foi[1] ; bien moins encore pouvons-nous permettre qu'on établisse comme règle unique de la foi le consentement universel des fidèles. La règle de la foi, c'est l'enseignement de l'Église, soit que nous le connaissions par sa prédication ordinaire et constante, soit qu'il se manifeste par les jugements dogmatiques qui interviennent de temps en temps.

En outre, bien que la doctrine de l'Église soit la règle de la foi catholique, elle n'est pas pour cela la règle de toute foi, ni même de toute foi surnaturelle. Une vérité ne peut être objet de la foi surnaturelle, que si nous savons avec certitude que Dieu l'a révélée. Mais enseigne-t-on dans l'Église catholique que nous ne puissions jamais obtenir cette certitude autrement que par l'enseignement de l'Église ? Si par l'étude de la parole de Dieu un catholique

[1] Cf. *Theol. der Vorz.*, tom. I, diss. I.

arrivait à des résultats qui ne pourraient pas se concilier avec l'enseignement de l'Église, il devrait être persuadé qu'il s'est égaré dans ses recherches. Mais si les doctrines qu'il croit découvrir dans les sources de la révélation, sans être explicitement enseignées par l'Église, ne sont pas non plus en contradiction avec son enseignement, il ne peut assurément les présenter immédiatement comme objet de la foi catholique, et il ne pourrait pas accuser d'hérésie ceux qui refuseraient d'y donner leur assentiment. Néanmoins la connaissance qu'il a ainsi obtenue de ces doctrines peut parfaitement être si claire que non-seulement il pourrait les croire comme révélées, mais que même il serait obligé d'y adhérer par la foi. Autrement les théologiens n'auraient pas établi une distinction entre *fides simpliciter divina* et *fides divina catholica*. Par conséquent Luther ne se serait pas trompé, s'il avait soutenu seulement que par l'examen privé ou par l'étude personnelle nous pouvons reconnaître certaines vérités comme divinement révélées, pourvu toutefois qu'il eût admis en même temps, à côté ou au-dessus de cette investigation propre, l'autorité de l'Église enseignante sur laquelle seule repose l'universalité ou la catholicité de la foi.

271. L'école de M. de Bonald peut-elle donc, pour prouver la vérité des opinions qu'elle établit sur la certitude philosophique, s'appuyer sur leur harmonie avec les principes de l'Église catholique sur la foi? Il est indubitable que la raison humaine, lorsqu'elle réfléchit sur les œuvres de Dieu et scrute les livres saints, est exposée au danger de se tromper. Mais, pour donner aux investigations philosophiques une règle de certitude que nous puissions comparer à la règle de la foi catholique, il faudrait pouvoir renvoyer le philosophe à une autorité doctrinale chargée de déterminer l'objet de la révélation naturelle ou plutôt (selon M. de Bonald) primitive, comme l'Église enseignante définit les vérités qui sont objet de la révélation

chrétienne. Si, à la place d'une autorité infaillible, on met le *consentement universel* du genre humain, cette règle de certitude serait, en philosophie, encore bien moins satisfaisante que ne l'est, pour les vérités théologiques, la *foi commune des fidèles*. On a toujours cru que dans le consentement de tous les peuples on trouve, pour certains points de doctrines, une garantie de vérité. Toutefois ce n'est pas parce que ce consentement est une preuve de la révélation divine de ces vérités, mais plutôt parce que l'universalité de ces croyances ne peut s'expliquer, à moins qu'elles n'aient leur source dans la nature raisonnable même de l'homme. Mais dans quelles inextricables difficultés ne doit-on pas tomber, dès qu'on en fait la règle suprême et unique de toute connaissance ! Si l'on procède avec rigueur, c'est-à-dire, si l'on ne regarde comme certain que ce que tous les hommes sans exception tiennent pour vrai, les *vérités-principes*, que le P. Ventura doit présupposer comme base de toutes les sciences, pourraient bien se réduire à tel point qu'on devrait attribuer à la raison *inquisitive* une force d'invention très-grande, pour que, partant de ces principes, elle puisse parvenir à quelque résultat satisfaisant. Si, au contraire, on n'exige pas une universalité absolue, se contentant d'un consentement qui approche seulement de l'universalité, on ne trouve plus, dans cette théorie, aucun moyen assuré de distinguer la vérité d'avec l'erreur.

272. De La Mennais et d'autres partisans de M. de Bonald parlent avec beaucoup d'assurance de la lumière que la transmission de la vérité primitivement révélée aurait répandue *de tout temps chez tous les peuples*. Le P. Ventura, dans les conférences sur la raison philosophique et la raison catholique qu'il a publiées en langue française, nous décrit la puissance de cette transmission avec une éloquence persuasive qui entraînerait l'assentiment, si l'on ne se souvenait plus du témoignage de l'histoire et même des livres saints qui nous donnent du sort des peuples une tout autre idée.

L'Écriture sainte ne déclare-t-elle pas, en maintes occasions, qu'à l'exception des Juifs, et en certains temps des Juifs seuls, tous les peuples de la terre étaient assis à l'ombre de la mort et marchaient dans les voies de l'erreur et du péché? Ne lisons-nous pas souvent dans les livres saints que tous ignoraient le seul vrai Dieu et méconnaissaient sa loi? Ces expressions si énergiques de l'Écriture ne contredisent point la doctrine que nous défendons ici. Nous disons, à la vérité, que sans la révélation les hommes peuvent connaître Dieu, parce qu'il se révèle à eux dans les œuvres de la création ; mais nous sommes loin de soutenir qu'ils l'aient toujours connu et, bien moins encore, qu'ils aient toujours reconnu son souverain domaine et pratiqué sa loi. Est-ce que nous n'avons pas été instruits, sur ce point, par l'Apôtre, lorsqu'il dit : « *Parce que, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié... ils se sont perdus dans leurs pensées, et leur cœur insensé a été obscurci,... de sorte qu'ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une image représentant un homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles* » (Rom. I, 21-23)? Pareillement ce fait n'est pas en contradiction avec l'enseignement des SS. Pères et des théologiens, à savoir que, dans tous les hommes il y a une connaissance spontanée, involontaire, du vrai Dieu. Car cette connaissance, quand il s'agit des infidèles, est assoupie au fond de l'âme. Elle s'y réveille, il est vrai, de temps en temps; mais, si l'homme ne veille sur ces germes et ne les développe, cette connaissance n'empêche pas que, dans ses pensées et ses actions ordinaires, il ne suive les erreurs dans lesquelles il a été élevé. — Et qu'on remarque bien ici combien la manière dont les Pères de l'Église parlent du sort des païens diffère du langage que tient à ce sujet l'école de M. de Bonald. Les saints Pères trouvent la corruption précisément dans la masse et dans l'influence que les opinions dominantes et les mœurs communes exerçaient sur les particuliers; ils nous peignent le monde païen

comme désolé et ruiné par le torrent de la tradition. Mais, ajoutent-ils, au milieu de ces erreurs qui du dehors influaient sur l'homme, Dieu a conservé en chacun la lumière de l'intelligence. Cette lumière, qui est inhérente à la nature raisonnable et qui ne s'éteint jamais d'une manière complète, leur donnait toujours la faculté de résister au courant universel des mœurs corrompues et des discours imprégnés d'erreurs, pour connaître ainsi le Dieu véritable et la vraie moralité. Ceux-là seuls qui ont prêté l'oreille à cette voix intérieure ont réussi à se dégager des erreurs auxquelles s'abandonnait la multitude[1]. Si nous en croyons, au contraire, les traditionalistes, la nuit et les ténèbres régnaient plutôt au-dedans de chaque homme, jusqu'à ce qu'il se fût tourné vers la lumière qui, hors de lui, brillait dans les discours et dans les œuvres de la foule.

Certainement, nous ne voulons pas contester ici, ce que nous avons accordé plus haut, que plus d'une vérité se trouve exprimée dans les lois et les coutumes, ainsi que dans les discours et les œuvres des hommes, et que ces vérités aient été mises en pratique par eux avant qu'elles aient été démontrées par les philosophes. Mais nous disons qu'avec ces vérités s'offraient également aux païens des erreurs incomparablement plus nombreuses, et ce n'est pas le consentement universel, mais plutôt *la lumière* qui est donnée par le Créateur *à tout homme venant en ce monde*, qui pouvait leur faire discerner la vérité de l'erreur. On ne comprend guère comment on peut fermer les yeux à la lumière qui résulte des faits les plus saillants et les plus notoires. Il n'y a point de peuple, disait déjà Cicéron, qui n'ait honoré quelque divinité. Cette vérité, par conséquent, qu'une divinité quelconque règne sur nous, les païens l'ont peut-être connue, comme le veut le P. Ventura, par les

[1] Voir les passages correspondants des saints Pères : *Theol. der Vorz.*, tom. II, p. 33 et ss.

croyances universelles qui se manifestent surtout dans le culte. Mais les païens devaient-ils aussi décider, d'après ces mêmes croyances universelles, s'il y a un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, ou si plusieurs dieux et déesses peuplent le ciel ? Si dans cette première question, qui prime toutes les autres par son importance, quelqu'un arrivait à la connaissance de la vérité, comment y parvenait-il, sinon parce qu'il écoutait le témoignage de sa raison individuelle en résistant à l'erreur commune ?

273. Mais, nous objecte-t-on, pour parvenir à la connaissance de la vérité, les païens seraient donc réduits, dans cette hypothèse, à leur propre raison ; et, cependant, nous avons accordé nous-mêmes que la raison, malgré toutes les lumières qu'elle peut encore avoir, est incapable de connaître sans mélange d'erreurs même les vérités de l'ordre naturel. Si donc, parmi les païens, il n'y avait point eu d'autorité doctrinale, ils auraient été exclus de cette providence divine qui conduit tous les hommes à la connaissance de la vérité et par là au salut.

A cette objection, le P. Rozaven a déjà donné une réponse aussi vraie que profonde[1]. Partant d'une pensée de saint Augustin[2], il dit qu'il y a un double ordre de providence divine, l'un pour l'humanité tout entière et pour les nations comme telles, l'autre pour chaque âme en particulier. Ce que Dieu a fait ou devait faire pour le genre humain et pour les peuples, il nous l'a fait connaître par l'histoire et par les prophéties, mais ce qu'il fait pour chaque homme en particulier ; c'est ce que savent Dieu qui en est la cause et l'homme qui est l'objet de l'opération divine. Dans le principe, il avait sans doute abandonné aux chefs des familles le soin de perpétuer dans leur descendance les instructions qu'ils avaient reçues. Mais, lorsque

[1] *Examen d'un ouvrage intitulé.....* Ch. v, p. 191.
[2] *De Vera Religione,* cap. xxv.

ceux-ci négligeaient toujours davantage leur devoir, de sorte que l'ignorance et l'erreur menaçaient de prévaloir partout, Dieu s'est choisi un peuple pour se manifester à lui d'une manière extraordinaire. S'il a séparé ce peuple de tous les autres, ce n'était point, bien certainement, pour que les autres nations fussent privées du bienfait de la révélation ; la séparation, du reste, n'était pas telle que d'autres nations ne pussent point y participer. La seule perversité de leur cœur les a privées de la lumière qui brillait pour tous les hommes. Dieu n'a-t-il pas opéré les miracles les plus éclatants parmi les Égyptiens, lors de la sortie de son peuple d'Égypte, ainsi que parmi les nations qui habitaient la terre promise, lorsque les Israélites y firent leur entrée? Pareillement, dans tous les siècles suivants, sa majesté et sa puissance se manifestaient en présence des païens, aussi bien quand il délivrait miraculeusement son peuple de leur domination, que quand, en punition de ses péchés, il le laissait gémir dans la captivité. Que les païens, par conséquent, ne se soient pas convertis à Dieu, c'est ce qu'on ne peut attribuer qu'aux mauvaises dispositions de leur volonté ; comme certainement le christianisme aurait été répandu depuis longtemps sur toute la surface de la terre et il n'y aurait qu'un pasteur et qu'un troupeau, si les hommes ne continuaient « *à retenir la vérité captive dans l'injustice* ».

Cependant tous ne sont pas responsables de ce crime des peuples; souvent même ce ne sont que quelques individus. Par conséquent, des millions d'hommes sont privés sans leur faute du bienfait d'une autorité doctrinale que Dieu a instituée pour tout le genre humain. Néanmoins Dieu ne les a pas pour cela abandonnés. Car la sagesse « *qui atteint avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre et dispose tout avec douceur* » prépare à tous les hommes les moyens de parvenir au salut. Sans cette providence spéciale qui veille sur chaque homme en particulier, ceux

mêmes qui vivent au milieu de peuples croyants pourraient-ils profiter comme il faut du bienfait de l'instruction extérieure ? Toutefois, ce que Dieu fait pour les particuliers, ce qui se passe entre lui et chaque âme qui est reçue en grâce ou réprouvée, c'est ce que, dit saint Augustin, savent Dieu et ces âmes ; pour nous, c'est un mystère caché.

II.

L'homme doit posséder une règle de la certitude dans sa nature raisonnable même.

274. La vérité de cette proposition résulte de ce qui a été dit plus haut du motif de la certitude. Le motif objectif de la certitude est ou la vérité même de la chose, ou le témoignage infaillible que nous en avons. Or ce motif objectif ne pourrait jamais engendrer en nous la certitude, si notre esprit n'était pas apte à connaître cette vérité ou ce témoignage et à devenir conscient de la connaissance qu'il en possède. Si donc le motif subjectif de la certitude consiste dans cette faculté, il s'ensuit qu'avec elle nous possédons une règle de la certitude. Cette connaissance ou plutôt ce jugement est nécessairement certain, lorsqu'il est accompagné de la conscience qu'il repose sur la perception de la vérité même ou sur la connaissance de la crédibilité du témoignage rendu en sa faveur. Or, comme cette conscience n'accompagne pas tout acte par lequel nous connaissons, mais n'a lieu que sous certaines conditions, la règle (ou le principe matériel) de la certitude ne peut être que l'expression de ces conditions, et, par conséquent, elle doit être diverse selon la diversité des moyens de connaître. L'esprit, en pensant par la raison, a la conscience de percevoir la vérité, lorsqu'il connaît l'accord de ses pensées

avec les principes que nous appelons les lois de la pensée; c'est donc dans ces lois qu'il trouve une règle pour la certitude de ses connaissances rationnelles. Dans la perception des sens nous ne nous décidons pour la réalité de l'objet qu'en certaines circonstances internes ou externes; la détermination de ces circonstances nous donne la règle de certitude pour nos connaissances sensibles. Pareillement, la règle de la certitude, quand il s'agit de la foi, devra exprimer les divers signes ou caractères, par lesquels nous jugeons de l'existence et de la crédibilité d'un témoignage. Toutefois, comme il ne suffit pas de connaître la réalité du témoignage en général, mais que nous devons le constater aussi pour les objets particuliers, de manière à savoir qu'ils sont réellement attestés, on appelle fréquemment aussi règle de la foi le principe d'après lequel nous déterminons ce qui est attesté par un témoignage.

Il est donc évident que nous devons posséder en nous-mêmes une règle de la certitude. Car toute règle qui existerait hors de nous, que ce soit une autorité doctrinale accréditée par Dieu, ou le consentement universel des hommes, présuppose nécessairement en nous la faculté d'en connaître avec certitude l'existence, la nature, ainsi que la manière dont elle doit régler nos pensées et nos jugements. Or, si l'adhésion à laquelle nous sommes déterminés par une règle externe est nécessairement précédée de quelque connaissance certaine, il faut qu'il y ait en nous-mêmes une règle de la certitude indépendante de toute règle extérieure. Voilà pourquoi nous avons déjà montré que toute foi présuppose la certitude aussi bien de l'expérience que de la pensée (n. 259); et, comme les connaissances expérimentales ne sont pas certaines par elles-mêmes, mais seulement par les jugements de la raison qui les accompagnent, on peut également, en ce sens, regarder les premiers principes de la pensée comme la première règle de la certitude. Nous examinerons, dans la disserta-

tion suivante, si, pour cette raison toutes nos connaissances sont purement formelles dans le sens de l'école de Kant; ici il nous reste encore à démontrer, contre le P. Ventura et d'autres, que, dans cette théorie de la certitude, nous ne nous écartons pas de l'enseignement des anciennes écoles catholiques.

275. Vers la fin du troisième chapitre, nous avons vu que les scolastiques, suivant les traces de saint Augustin, loin de présupposer dans leurs investigations philosophiques les vérités touchant l'existence de Dieu et nos rapports avec lui comme certaines par la foi, les démontraient uniquement par des arguments rationnels, comme si elles étaient encore inconnues, en partant des premiers éléments de la pensée, c'est-à-dire des principes de l'ontologie et des faits de l'expérience. Mais ne peut-on pas dire néanmoins qu'ils fondaient la certitude de ces connaissances sur l'autorité du sens commun, de sorte qu'ils n'attribuaient une pleine certitude ni aux premières connaissances qu'ils appelaient immédiates ou indémontrables, ni aux vérités dérivées, à moins qu'elles ne fussent confirmées par le consentement universel? Le P. Ventura, comme nous l'avons vu, l'affirme, et de La Mennais ainsi que d'autres l'avaient affirmé avant lui. Cette opinion a trouvé un certain nombre de partisans. Avec une grande assurance on nous dit que le « *sensus communis* » était le terrain solide sur lequel se plaçait l'ancienne école. On nous assure que « la scolastique, sans se préoccuper de la preuve, considérait la raison comme un bien commun de l'humanité à laquelle l'homme comme tel participe; c'était pour eux une autorité qui existait et était reconnue de fait comme valable. Elle plaçait dans la raison universelle (*sensus communis*) le point d'appui ou le pivot de toute connaissance humaine qui ne se rattache pas immédiatement à la vérité révélée et au dogme. L'homme se soumet spontanément à l'autorité

de la raison universelle, par cela même qu'il est raisonnable. »

Or, si effectivement la scolastique avait professé ces idées sur le fondement de la philosophie, il faudrait convenir qu'elle ne s'est pas suffisamment rendu compte des questions dont il s'agit ici. Mais il n'y a presque rien qui soit vrai dans cette exposition. A la vérité, chez quelques philosophes modernes qui suivent plus ou moins l'école leibnitzio-wolfienne, on parle quelquefois d'un *sensus naturæ communis*. Cependant ces philosophes n'entendent par ce mot que la constitution de notre nature raisonnable en vertu de laquelle se forme en nous cette connaissance spontanée de vérités religieuses et morales dont nous avons parlé plus haut (n. 225), et nullement ce que les traditionalistes ont appelé la raison universelle. En outre, ils ne regardent ce sens naturel ni comme un *criterium* universel, ni comme la règle suprême de toute certitude. Ce n'est pas un *criterium* universel, car ils ne soutiennent cette sorte de connaissance que des vérités les plus nécessaires pour l'ordre moral. Ils n'y voyaient pas la règle suprême, car, tout en accordant que cette connaissance est accompagnée de certitude, ils recouraient à d'autres considérations pour la prouver. Ils enseignaient, en effet, qu'en philosophie on ne peut invoquer le témoignage du sens commun, si ce n'est parce que on y trouve une manifestation de ce témoignage de l'âme qui a son fondement, comme Tertullien déjà l'enseignait, dans la nature raisonnable même de l'homme. C'est donc en ce sens seulement que quelques philosophes modernes parlent du *sensus naturæ communis*.

Mais qu'en pensaient les scolastiques? C'est une chose bien déplorable, quoiqu'on puisse l'excuser, que bien des savants de nos jours aient une connaissance si médiocre et si peu exacte de la scolastique. Il n'est pas possible à tous de se procurer cette connaissance par l'étude personnelle

des sources, et si l'on se tourne vers les expositions que d'autres en ont données, il n'est pas rare qu'on soit trompé par ceux-là mêmes dont on pouvait espérer avec confiance des éclaircissements sûrs. Voilà peut-être ce qui est arrivé à l'auteur de l'ouvrage dont nous avons tiré les propositions citées plus haut. La scolastique, dit-on, faisait reposer ses spéculations sur l'autorité de la raison commune qu'elle appelait *sensus communis;* car voilà sans doute ce qu'on veut dire lorsque, à l'expression vulgaire, on ajoute où l'on substitue le terme latin. Or, chez les scolastiques, l'expression *sensus communis* ne signifie même pas une faculté spirituelle, mais on désigne proprement par ce terme l'organe corporel dans lequel se réunissent et se concentrent les perceptions sensibles. Jamais, au contraire, il n'est parlé, dans toute la scolastique, de la raison universelle ou commune dont l'autorité serait le fondement de la connaissance philosophique.

276. Mais, pour mettre en lumière la véritable pensée de l'antiquité sur cette question, rappelons encore ce que déjà nous avons cité des deux traités de saint Augustin et de saint Thomas, ayant pour titre l'un et l'autre : *de Magistro*[1]. Tout ce que nous connaissons des choses qui dépassent les sens, disait saint Augustin, nous le connaissons dans la lumière qui brille *au-dedans* de l'homme, et tout ce que nous apprenons de ces objets par le témoignage d'autrui, nous le jugeons, pour l'admettre ou le rejeter, par cette même lumière inhérente à notre nature. Or, cette lumière qui *demeure au-dedans de tout* homme, qu'est-elle autre chose que la raison individuelle ? C'est par conséquent dans la raison individuelle que saint Augustin trouve la règle par laquelle nous discernons la vérité de l'erreur en tout ce que d'autres nous apprennent sur les choses supersensibles. En d'autres endroits le même docteur de l'Église, revenant

[1] *Theol. der Vorz.*, tom. II, p. 51 et ss.

sur ce sujet, ajoute que tout ce que nous disons de la raison elle-même ne nous est connu que par la même lumière de la raison; car par cette lumière nous ne connaissons pas seulement la vérité, mais nous savons aussi que nous possédons cette connaissance [1]. Il enseigne de la manière la plus nette que la règle et le motif de toutes nos connaissances naturelles doivent être cherchées dans la raison elle-même, parce qu'elle peut prendre pour objet de ses réflexions sa propre nature et sa connaissance.

Nous retrouvons absolument les mêmes principes dans les écrits de saint Thomas. Suivant lui, toute science se forme en nous, parce que, partant des premiers principes, nous progressons dans la connaissance par le moyen des déductions. Voilà pourquoi toute la certitude de notre science dépend de ces principes, non-seulement parce que les déductions ne sont certaines que si elles peuvent être ramenées aux principes, mais encore parce que nous ne connaissons cette certitude elle-même que par les principes. C'est en effet par les principes que nous percevons intimement non-seulement leur propre vérité et leur propre certitude, mais encore la nécessité d'adhérer avec certitude à tout ce qui en découle nécessairement et de rejeter tout ce qui y est contraire, tandis que le reste est du domaine des opinions libres. Or, la faculté par laquelle l'esprit connaît ces principes, c'est la lumière de la raison que Dieu lui a donnée et qui le rend image de la vérité increée. Toute certitude de notre science a donc sa source dans la lumière de la raison que Dieu nous a donnée au-dedans de nous-mêmes [2]. — En

[1] Rursus omnia quæ de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse, quæ dicta sunt, et hæc me intelligere per hanc rursus intelligo. (*De vera Religione*, n° 97.)

[2] Après avoir dit que si l'on ne sait pas que les diverses déductions soient contenues dans les principes, aucune science ne peut se former en nous, mais seulement une opinion, le saint Docteur continue ainsi :

outre, nous avons déjà examiné la doctrine du Docteur angélique, selon laquelle notre intelligence ne possède pleinement la vérité que si elle connaît non-seulement la chose connue et sa propre connaissance, mais aussi l'accord de sa connaissance avec l'objet. Or, d'après saint Thomas toujours, l'esprit est apte à connaître cet accord, parce que non-seulement il perçoit sa connaissance, c'est-à-dire, le phénomène par lequel il connaît, mais qu'il se connaît encore lui-même, ou sa nature propre. Il est donc manifeste que saint Thomas, pour expliquer la certitude de notre connaissance, ne recourt pas plus à une raison générale ou commune qu'au langage et à la tradition; il en trouve la cause dans la nature raisonnable de chaque homme.

III.

Si et jusqu'à quel point la raison humaine peut être regardée comme infaillible.

277. Lorsqu'on veut trouver dans la raison elle-même une règle de certitude, on lui attribue dès lors, ce semble, l'infaillibilité; car nous ne sommes certains d'une chose que si nous y adhérons sans crainte de nous tromper.

« Quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis causetur : *ex ipsis enim principiis* per se notis considerat (is, qui docetur), quod ea quæ ex iis necessario consequuntur, certitudinaliter tenenda, quæ vero eis sunt contraria respuenda; aliis autem assensum præbere potest vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. »—Et plus loin : « Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia : et ideo *quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito.* » (*De Magistro* (inter quæst. de Verit., q. 11), art. 1.)

Voilà pourquoi les partisans de M. de Bonald et de La Mennais n'ont pas manqué de reprocher aux écoles philosophiques qu'ils combattaient, que selon leurs principes la raison humaine serait infaillible comme l'intelligence divine. On pourrait répliquer que l'infaillibilité, si elle est exclusivement propre à Dieu, ne peut pas plus être attribuée à la raison générale qu'à la raison privée, à moins que par raison générale on n'entende la raison même de Dieu, et qu'on se laisse ainsi entraîner aux erreurs du panthéisme. Toutefois voyons plutôt si l'infaillibilité est réellement une propriété que nous ne pouvons concevoir qu'en Dieu.

Le P. Rozaven dit[1] que l'abbé Gerbet appelle la raison humaine faillible dans un tout autre sens qu'on ne le faisait jusque-là dans les écoles catholiques. « Être faillible, » dans le sens de l'abbé Gerbet, c'est pouvoir se tromper toujours et partout, et n'être jamais certain qu'on ne se trompe pas actuellement. Quelle est donc, d'après le P. Rozaven, la vraie notion de la faillibilité? Les termes « faillible et infaillible » sont opposés l'un à l'autre, comme les termes « fini et infini ». Dieu seul par conséquent est infaillible, mais toute créature est faillible par sa nature, comme Dieu seul est infini, tandis que toute créature est finie. Toutefois, poursuit le P. Rozaven, quoique la créature ne soit pas infinie comme Dieu, elle ne cesse pas pour cela d'être *quelque chose;* elle peut donc aussi être certaine de *quelques choses*, sans l'être de *toutes*. Dieu seul a en lui et par lui tout être et toute perfection, mais il a donné aux créatures un être réel et vrai, quoique limité, de sorte qu'elles possèdent quelque perfection, bien qu'elles n'en possèdent pas la plénitude. Pareillement Dieu seul possède la connaissance de *toute* vérité, mais il communique aux créatures la faculté de connaître *quelques* vérités. Or la faculté de connaître quelques vérités entraîne comme con-

[1] *Examen*, etc., ch. IV, § 2, p. 213.

séquence nécessaire la faculté d'avoir *quelque* certitude, ou plutôt, pour parler plus clairement, d'avoir la certitude de *quelques* vérités. Il s'ensuit qu'il ne répugne pas à l'idée d'un être fini et créé d'avoir en lui-même un principe de certitude. Ainsi raisonne le P. Rozaven.

C'est très-juste. Toutefois le P. Rozaven n'aurait-il pas pu conclure, en outre, que pouvoir connaître avec certitude quelques vérités est la même chose que ne pas pouvoir se tromper dans la connaissance de ces mêmes vérités? Ne dit-il pas lui-même que l'intelligence divine ne peut se tromper en *rien*, mais que cependant la raison humaine ne peut pas se tromper en *tout?* Si donc elle ne peut se tromper en tout, il s'ensuit que, quoiqu'elle ne soit pas infaillible d'une manière absolue, elle l'est cependant en quelque chose. Saint Thomas ne craint pas d'exprimer cette vérité de la manière la plus nette : « La raison, dit-il, ne peut se tromper à l'égard des propositions qui sont connues par elles-mêmes, et c'est de là que vient l'*infaillibilité* de ce qui est déduit avec certitude des premiers principes [1]. » Mais le P. Rozaven ne croyait pouvoir affirmer l'infaillibilité que de Dieu, parce qu'il pensait à l'infaillibilité *absolue*, perdant ainsi de vue qu'il doit y avoir aussi une infaillibilité *relative*. L'infaillibilité est du nombre des perfections que nous devons attribuer à Dieu et aux créatures, non sans doute dans le même sens, mais cependant en un sens propre et vrai (nos 42, 59). Aussi l'infaillibilité et la faillibilité ne sont-elles pas opposées l'une à l'autre comme l'être infini et l'être fini, mais comme l'être et le non-être ou néant, comme l'immortalité et la mortalité. Dieu est par lui-même et par conséquent il est être pur sans mélange de non-être ;

[1] Intellectus circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. (*Summ.*, p. 1, q. 85, a. 6. Cf. *de Verit.*, q. 1, a. 12.)

étant sage par lui-même, il est sagesse pure, laquelle, percevant toute vérité, exclut toute erreur. Mais, dans les créatures, qui, étant créées, n'existent pas par elles-mêmes, l'être se combine avec le non-être, c'est-à-dire, avec les imperfections. Comme leur faculté de connaître, par conséquent, est créée et, à cause de cela, limitée, aucune créature ne peut être infaillible en ce sens qu'elle puisse, par sa propre faculté, juger de tout avec certitude. L'infaillibilité se trouve toujours accompagnée, dans la créature, de la faillibilité, comme l'être s'y trouve toujours uni au non-être. Toutefois, comme l'être de la créature, quoiqu'il soit fini, est pourtant un être véritable, ainsi son infaillibilité, bien qu'elle soit restreinte, est néanmoins une infaillibilité réelle. On ne peut dire que Dieu soit seul infaillible, que comme on ne peut attribuer qu'à lui seul l'immortalité, la vie et l'être, c'est-à-dire, qu'il est seul *infaillible d'une manière absolue*. Le P. Rozaven affirme donc, à juste titre, que la raison créée sera toujours faillible, parce qu'elle sera toujours finie ; mais il aurait pu ajouter sans scrupule qu'elle est toujours aussi infaillible en une certaine sphère, parce que, quoique finie, elle reste néanmoins toujours une vraie raison.

278. Et pour qu'on sache combien peu cette prérogative justifierait l'orgueil de l'homme, jetons un regard sur les limites de la sphère dans laquelle on la lui attribue. Dans nos investigations nous avons besoin des connaissances expérimentales, non-seulement au début de nos recherches, mais encore dans leur progrès, surtout quand nous voulons appliquer la science à la conduite de la vie. Or, que de choses sont nécessaires pour que nous puissions arriver à une pleine certitude au moyen de l'expérience personnelle ou des observations d'autrui ! Que d'attention, de calme, d'impartialité, d'efforts et de persévérance ne faut-il pas ! Que de fois n'est-il pas arrivé qu'une observation nouvelle, un examen plus sérieux ou une découverte inattendue ont renversé subitement les systèmes les plus accrédités, en leur

enlevant la base sur laquelle on les avait construits ! Si donc notre siècle se glorifie des progrès qu'y ont faits les sciences expérimentales, on ne devrait pas méconnaître, en même temps, la leçon de modestie qui ressort de ces progrès mêmes. Au moyen des faits constatés par l'expérience, nous obtenons des connaissances qui peuvent être utilisées par la pensée pour les sciences philosophiques ; toutefois nous n'y parvenons pas par une simple application des principes immédiatement certains, mais il faut souvent recourir à une série de déductions. Or, que de choses sont encore requises pour que nous ne nous égarions pas dans ces raisonnements souvent si compliqués ! Sans doute les principes, par lesquels nous commençons, les lois logiques que nous suivons dans les déductions, sont infaillibles, comme la règle par laquelle nous jugeons de la vérité de nos connaissances expérimentales. Mais l'examen auquel nous soumettons l'expérience, ainsi que les raisonnements variés par lesquels nous cherchons à étendre nos connaissances, n'ont pas pour cela le même caractère d'infaillibilité ; leur sûreté exige, en une foule de cas, des conditions qui se trouvent en dehors de la raison. Elle dépend de bien des circonstances internes et externes, et, tout spécialement, des qualités morales et des dispositions présentes de celui qui pense.

Néanmoins nous ne pouvons jamais accorder que l'homme ne possède pas en lui-même un principe qui donne la certitude à ses connaissances. Car, s'il ne peut avoir confiance au regard de son intelligence, il ne peut pas non plus se fier aux yeux du corps, et il se trouve plongé dans des ténèbres que rien ne peut dissiper, ni la foi en Dieu dont il n'aurait aucune connaissance, ni l'adhésion à la raison générale dont l'existence même lui serait complétement inconnue. Nous devons soutenir que l'homme, même dans son état présent, est capable de connaître les vérités qui sont manifestées par les œuvres de Dieu, et il ne nous est pas permis de dire, avec un écrivain moderne, que la raison privée de la foi ne

parvient « qu'à l'apparence et à la caricature de la vérité ». Autrement nous devrions dire avec Luther que les écoles catholiques ne savaient ce qu'elles disaient, en enseignant que les forces naturelles persistent toujours dans l'homme déchu. Toutefois distinguons bien ce dont l'homme est capable, à ne considérer que les forces et la constitution de sa nature raisonnable, et ce qui lui est possible avec tous les obstacles qu'il rencontre au-dedans et hors de lui-même et qui empêchent l'usage de ces forces. C'est ce qui nous amène au dernier point que nous avons encore à discuter.

IV.

Si la doctrine que nous défendons rend inutile la révélation.

279. Un des arguments que l'école de M. de Bonald fait valoir le plus souvent, c'est que, si la raison était capable, par ses propres forces, de connaître Dieu et les choses divines, la philosophie suffirait à l'homme et pourrait prendre la place de la révélation divine. Cependant, pour se convaincre du contraire, il suffit de faire attention à la distinction que nous venons de faire entre ce que peut la raison considérée en elle-même et ce dont elle est capable au milieu des obstacles de toutes sortes dont elle est entourée. Qui ne comprend que, dans l'état actuel, l'homme ne peut obtenir, par les recherches personnelles, une connaissance suffisante de Dieu et de l'ordre moral, qu'après beaucoup de temps et avec de grands efforts dont peu d'hommes sont capables? Cette considération suffirait pour maintenir la nécessité de la révélation. Ou bien, est-ce que le petit nombre d'hommes qui pourraient se livrer à ces recherches seraient chargés d'initier tous les autres à la connaissance de la vé-

rité? De ce que nous avons dit sur les forces et les défaillances de la raison, on ne peut pas conclure que ces hommes d'élite parviendraient à connaître d'une manière complète la vérité dont il s'agit. On s'explique plutôt, par ce mélange de force et de faiblesse, le fait attesté par Lactance et par plusieurs saints Pères, que parmi les philosophes chacun n'a connu que des fragments de vérités ou certaines vérités particulières, mais qu'aucun n'a connu dans leur ensemble toutes les doctrines religieuses, et qu'en outre chacun a mêlé à la vérité bien des erreurs. Il reste donc toujours vrai que les philosophes, quand bien même ils auraient joui de l'autorité nécessaire à cet effet, n'auraient pu prendre la place des Apôtres comme docteurs du genre humain. Sans doute les théologiens, dont nous prenons la défense, ont cherché à démontrer, indépendamment de la révélation, non-seulement quelques-unes, mais toutes les vérités religieuses et morales. Toutefois autre chose est découvrir, par les recherches personnelles, des vérités encore inconnues, autre chose démontrer aussi par la raison les doctrines dont la foi nous a déjà donné une connaissance certaine. On conclurait, par conséquent, à tort que, si la révélation n'existait pas, la philosophie pourrait rendre à la science tous les services dont elle est capable maintenant qu'elle possède les lumières de la révélation.

280. Mais il doit vraiment paraître étrange que certains écrivains modernes, en parlant de la nécessité d'une révélation, passent si légèrement sur la distinction que saint Thomas fait ressortir dans les premières questions de ses plus célèbres ouvrages[1], distinction que toute l'école admet. Pour les vérités de l'ordre naturel qui sont ici seules en cause, on peut, il est vrai, soutenir une certaine nécessité de la révélation, mais on ne peut pas regarder cette nécessité comme absolue. Car ces vérités peuvent être connues par le

[1] *Summa*, p. 1, q. 1, a. 1. *Contr. Gentes*, l. I, c. III.

spectacle de la nature et, par conséquent, elles ne dépassent pas les forces naturelles de la raison humaine. Les obstacles que nous rencontrons dans cette connaissance viennent du dehors, et ont leur source, pour la plus grande partie, dans les égarements volontaires des hommes. Ils pourraient, en outre, être écartés par la providence divine, pour les individus particuliers comme pour l'ensemble des hommes, sans qu'il soit besoin d'une révélation proprement dite. Mais, pour connaître les vérités de l'ordre surnaturel, aucune raison créée ne peut suffire, quelque libre et puissante qu'on la suppose ; ce sont des mystères cachés dans les décrets divins et qu'aucune œuvre visible, mais la parole expresse de Dieu peut seule manifester. La révélation ne peut donc être regardée comme absolument nécessaire que pour la connaissance de ces vérités. Voilà ce qui, avant toute autre considération, montre son excellence et l'estime que nous en devons faire. Si, en effet, nous devons y attacher la plus grande valeur, ce n'est pas parce que sans elle nous ne pourrions parvenir à aucune connaissance du créateur, mais plutôt parce qu'elle élève l'homme au-dessus de lui-même et le rend capable de connaissances nouvelles et bien supérieures à toutes celles qu'il aurait pu acquérir par ses propres forces. Aucune pensée touchant la réalité, disions-nous plus haut, n'est possible, sans que la perception sensible précède. Mais l'esprit a-t-il une fois atteint la réalité au moyen de cette perception, il s'élance, par la pensée, bien au-dessus de la sphère des choses sensibles. De même nous pouvons dire ici que, quoique la foi ne puisse exister sans quelque connaissance de la raison qui précède, la foi, devenue possible par cette connaissance, peut transporter l'esprit en des régions qu'il n'aurait pu atteindre par aucun essor de sa pensée.

281. La différence d'opinion entre le P. Ventura et nous ne consiste donc pas en ce que nous rendions la foi superflue, en accordant à la raison la faculté de connaître le su-

persensible, mais plutôt en ce que lui, niant toute science antérieure, la rende impossible. De prime abord il présente sa doctrine, ainsi que nous l'avons déjà vu, comme professée par l'ancienne école, et dans le cours de son ouvrage il promet à plusieurs reprises de la démontrer, en s'appuyant principalement sur les principes de saint Thomas. Enfin il nous donne la preuve souvent annoncée. Elle consiste uniquement dans le développement de ce que saint Thomas enseigne sur la nécessité de la révélation, et le P. Ventura, bien sûr de son fait, ne craint pas de dire que toute la doctrine de La Mennais n'est autre chose qu'une paraphrase et une savante interprétation de ce passage du Docteur angélique [1]. Nous croyons, au contraire, pouvoir affirmer avec plus de droit que, dans ce passage, saint Thomas se prononce de la manière la plus nette contre les principes que soutiennent La Mennais et le P. Ventura. Est-ce que, relativement à Dieu et aux choses divines, le saint docteur ne distingue pas clairement, dans ces mêmes considérations, les vérités que la raison humaine est apte à connaître de celles qui dépassent absolument ses forces naturelles, si étendues qu'elles soient? N'ajoute-t-il pas, dans ce même passage, que les premières ont été réellement démontrées par les philosophes? Il enseigne ensuite, il est

[1] Hanc D. Thomæ argumentationem attente expendenti illud sane patebit : universam D[ni] de La Mennais doctrinam *de auctoritatis necessitate ad certam obtinendam veritatem* (quam doctrinam antiquarum rerum ignari veluti novum commentum vituperant et damnant) in hoc præclarissimo angelici Doctoris testimonio contineri; atque præstantissimum de La Mennais opus, cui titulus : *Essai sur l'indifférence,* hujus Thomisticæ theoriæ amplissimam paraphrasin plane esse doctissimumque commentarium. (§ 166, p. 376.)

Nous ne faisons pas un reproche au P. Ventura des éloges qu'il donne, dans ce passage, à de La Mennais, dont la doctrine n'était pas encore condamnée lorsque le P. Ventura composa son ouvrage. Constatons toutefois qu'il reproduit, dans ses ouvrages plus récents, l'explication du texte de saint Thomas qu'il déclare ici conforme à la doctrine de l'*Essai sur l'indifférence.*

vrai, que néanmoins la révélation divine était nécessaire même pour les vérités dont l'homme peut avoir naturellement la connaissance. Mais pourquoi? parce que, autrement, ces vérités ne seraient connues que par un petit nombre d'hommes, après de longues années de recherches, et avec un mélange de beaucoup d'erreurs. Or ne déclare-t-il pas ainsi de nouveau que, sans la révélation divine et à l'aide de la seule raison, une certaine connaissance de Dieu est possible? Et pour rendre cette conclusion encore plus évidente, examinons comment il développe les preuves qu'il avait d'abord indiquées brièvement.

Sans la foi, un petit nombre d'hommes seulement parviendrait à cette connaissance. Pourquoi? parce que plusieurs ne sont pas aptes à ces études par leur constitution physique, tandis que d'autres sont empêchés de s'y livrer, soit par les soucis de leurs affaires, soit par la paresse ou par toute autre cause. Même ces hommes d'élite qui peuvent s'adonner aux investigations philosophiques ne pourraient parvenir à la connaissance qu'ils cherchent qu'après bien des années d'un pénible labeur, soit parce que ces études sont profondes en elles-mêmes, soit parce qu'elles présupposent bien des connaissances qu'on ne peut acquérir qu'après beaucoup de temps. Enfin, dit le saint docteur, à cause de la faiblesse de notre raison l'erreur se trouve bien souvent, dans nos connaissances, mêlée aux vérités. Or saint Thomas ajoute ici une réflexion qu'il ne répète pas dans sa Somme, mais à laquelle le P. Ventura attache la plus grande importance, à savoir, qu'à cause de la faiblesse de la raison les connaissances purement philosophiques manquent de la certitude nécessaire. Mais saint Thomas dit-il cela, comme le P. Ventura l'affirme, de tous les hommes, même de ceux qui sont capables de réfléchir, et l'étend-il à toutes les vérités qui appartiennent à la théologie naturelle? Pour en juger, citons ses paroles : « C'est pourquoi même ce qui est démontré avec une pleine vé-

rité reste encore douteux pour bien des hommes, *parce qu'ils ne comprennent pas la force de la démonstration.* » Saint Thomas n'affirme-t-il donc pas de nouveau, dans ces poroles, précisément ce qui est contesté par le P. Ventura, à savoir, qu'il y a en philosophie, indépendamment de la révélation, certaines démonstrations qui ne laissent pas de doute dans l'esprit de l'homme capable de les comprendre? Le saint docteur veut seulement dire que la philosophie ne remplacerait jamais la révélation. Cela devient encore plus évident par les paroles qui suivent : « *Ceux qui ne comprennent pas les démonstrations devraient encore rester dans le doute, en voyant que les hommes regardés comme sages se contredisent eux-mêmes en bien des points.* » La pensée du saint docteur est donc qu'ils ne peuvent pas s'abandonner avec sécurité à l'autorité de ces sages [1]. Or il ne s'agit pas pour nous de savoir si la philosophie, sans la révélation divine, serait un moyen bien propre à enseigner et à convaincre tous les hommes, mais plutôt si une partie des vérités révélées peut être démontrée en philosophie avec une entière certitude.

282. Et pour bien faire ressortir combien la doctrine de saint Thomas diffère du système du P. Ventura, rappelons-nous enfin comment ce dernier expliquait lare lation qui existe entre la philosophie et la théologie. Le vrai philosophe, disait-il, part de la foi aussi bien que le théologien. Comme la théologie accepte sur le témoignage de l'Église ce que Dieu a révélé à celle-ci, ainsi la philosophie doit reconnaître par la foi, sur le témoignage du genre humain, les vérités que Dieu a manifestées aux hommes à

[1] Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque *falsitas* admiscetur propter debilitatem intellectus nostri judicando et phantasmatum admixtionem; et ideo apud multos in dubitatione permanerent ea, quæ sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue, cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. (*Contr. Gent.*, l. I, c. IV.)

l'origine. Il refuse donc absolument d'admettre que la source de la philosophie soit la raison, et que la théologie repose sur la foi. Or, dans le premier article de sa Somme où se trouve l'enseignement sur la nécessité de la révélation que nous venons d'exposer, saint Thomas, comme nous l'avons vu, détermine également la relation existant entre la philosophie et la théologie. Il répond à l'objection que la théologie n'est pas une science spéciale, mais une partie de la philosophie, puisque celle-ci traite elle-même de Dieu et des choses divines : « La diversité des sciences, dit-il, résulte de nos divers moyens de connaître. » L'astronomie et la philosophie démontrent parfois la même vérité, par exemple que la terre est ronde, mais l'astronome la démontre par les mathématiques, le physicien par l'observation. Par conséquent rien n'empêche que les vérités, dont la philosophie s'occupe en tant qu'elles peuvent être connues par les lumières de la raison naturelle, soient l'objet d'une science qui les considère au point de vue de la foi ou d'après les lumières que nous possédons par la révélation divine. Voilà pourquoi la théologie qui appartient à la science sacrée diffère essentiellement (*secundum genus*) de la théologie qui est une des parties de la philosophie [1].

Or, en jetant un regard sur les considérations faites plus haut touchant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, on peut déterminer facilement en quoi consistent la témérité et la présomption du rationalisme, tel qu'il se montre hors

[1] Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat Astrologus et Naturalis, puta, quod terra est rotunda, sed Astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum, Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicæ doctrinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia illa, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quæ pars philosophiæ ponitur. (*Summ.*, p. 1, q. 1, a. 1, ad 2.)

de l'Église et quelquefois jusque dans son sein. Les rationalistes qui vivent en dehors de l'Église veulent absolument se suffire à eux-mêmes ; ils refusent d'admettre des vérités surnaturelles et prétendent que pour la connaissance des vérités naturelles la révélation n'est nécessaire en aucun sens. Le rationalisme dont on trouve quelquefois les traces au sein même de l'Église reconnaît sans doute que la première connaissance de la vérité a sa source dans la foi, mais il soutient qu'une fois éclairée des lumières de la foi, la raison ou la science naturelle peut découvrir de nouveau, au moyen de ses propres principes, tout l'ensemble des vérités révélées, étendant ainsi à l'ordre surnaturel ce que les écoles catholiques enseignaient toujours de l'ordre naturel. Toutefois, dans l'appréciation des forces naturelles de notre intelligence, comme en d'autres points, la vraie humilité n'exige d'aucune manière que nous refusions de reconnaître ce que nous possédons réellement. Elle demande seulement que nous n'usurpions pas ce qui n'est pas en nous, et qu'en tout nous soyons bien pénétrés de la pensée que tout ce que nous avons, nous le devons à Dieu qui a établi, avec un amour généreux et une bonté paternelle, l'ordre de la nature aussi bien que l'ordre de la grâce.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

SECONDE DISSERTATION.

DU RÉALISME, DU NOMINALISME ET DU FORMALISME.

TROISIÈME DISSERTATION.

DE LA CERTITUDE.

APR 5 1916

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.










UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 8214

